مجدداً فهرست شد - امداد ۶۲٫۶٫۳

باز بینی شد
خ ۱۳۵۳

میکروفیلم تهیه شد

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: حاشیه ملا عبدالله بر حاشیه ملا جلال دوانی

مصنف / مؤلف: ملا عبدالله یزدی

خطی / چاپی: نستعلیق ۱۷ سطری

سال چاپ یا تحریر: ۱۰۸۱ عدد اوراق: ۷۷

جزء کتب: منطق شماره: ۴۷

شماره عمومی: ۱۰۱۰ شماره قبض:

واقف: نادرشاه تاریخ وقف: ۱۱۴۵

طول: ۱۷ عرض: ۹ گنجه:

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	حاشیه ملا عبدالله بر حاشیه ملا جلال دوانی			
	درجه نفاست	نفیس - متوسط	نوع	خطی ☑ / چاپ سنگی ○	
	شماره اموالی	۱۰۱۰	اندازه	۱۷×۹	
	قطع	جیبی	تعداد اوراق	۷۷	
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ☑ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ○ / ندارد ☑	
	نیاز به جعبه	دارد ○ / ندارد ☑	نوع آفت	شیمیایی ○ / زیستی ○ / فیزیکی ○	
	نیاز به جلد سازی	دارد ☑ / ندارد ○	نیاز به مرمت جلد	دارد ○ / ندارد ☑	
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به دوخت عطف	دارد ○ / ندارد ☑	
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به گردگیری	دارد ○ / ندارد ☑	
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○ / ندارد ☑	

بررسی کنندگان: ۱. ابوطالب ۲. [illegible] ۳. فرهادی

ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹٫۴٫۲۸ تاریخ اقدام:

۷۷ ورق

۴۷

بازبینی شد
۱۳۵۳ خ

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

19
١١٥٧

بسم الله الرحمن الرحيم

غاية تهذيب الكلام بحمد الله العزيز العلام ونهاية تقريب المرام بالصلوة
والسلم على النبي والال الكرام فنحمدك اللهم على ما وفقتنا لتحرير المنطق والكلام و
نشكرك على ما هديتنا لتقرير عقايد الاسلام ونشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة تنجي عن غياهب الظلام ونشهد ان محمدا عبده ورسوله
اصطفاه لهداية الانام وارتضى عترته الطاهرة وجعلهم عروة للاعتصام ودعاة
لدار السلم صلوة عليه وعليهم ما تناوب الضياء والظلام وتعاقبت
الليالي والايام فبعد فهذه حقايق لايحة ودقايق سانحة في اثناء مباحثة الحاشية
الجليلة الجلالية على منطق التهذيب قدس روحهما العليين الاعلين
وتوضيح مصنفيهما النحريرين الاكملين اقتصر فيها على تحقيق حقايقها وتبيين
دقايقها من غير التفات الى تكثير الاسولة وتوفير الاجوبة فتحقيق الحق يعرف بالرجال
الرجال الا بكثرة القيل والقال وربما نبهت على ما اتفق في الكتابين من خلل او وقع
للناظرين فيهما من زلل حذرا على الطلبة لا اظهار الغلبة وتقربت في ذلك كله الى
الحكيم ورسوله الكريم وابتغيت النجاة وعلو الدرجات يوم لا ينفع مال ولا بنون
الا من اتى الله بقلب سليم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

قوله تهذيب المنطق والكلام التهذيب التحرير والتنقيح والمنطق والكلام بمعنى
واحد والعطف للتفسير وحمل احدهما على اللفظ والاخرى على النفس تحمل والكتابة
اولى وحملهما على العلمين انسب والتوشيح التزيين والضمير الراجع الى المنطق
والكلام ووجه صحة الحمل ان هذا التوشيح لكمال مدخليته في تهذيب المنطق
صار كانه هو او المعنى ان المنطق المهذب هو الموشح بكذا واما التهذيب
وقوله بذكر ح ظرف مستقر في موضع الرفع على انه خبر توشيح والجملة خبر
التهذيب والمعنى ان توشيح تهذيب المنطق او المنطق المهذب يكون
بذكره تعالى وعلى هذا التقرير يجوز حمل تهذيب المنطق والكلام على المعنى
العلمي اعني الكتاب وقس على هذا حال الضمير والحمل في ترنيم ودعم وتشيح
هذه الاحتمالات لا ارى وجها لاستشكال الحمل والمفضل المنعم و
المنعام ابلغ منه لانه للمبالغة كالمضياف والمراض والترنيح التربية والتقوية
من ترشيح الام ولدها باللبن ليقوى على المص والصلوة من الدعاء وطلب الرحمة
واذا اضيف الى الله تعالى جردت عن معنى الطلب واريد الرحمة مجازا والصفوة
المختار والانام اسم جمع للبرايا وقد يخص بالاناس وال النبي عترته الطاهرة عليهم السلم
الصحب اسم جمع صاحب يجمع على اصحاب واصحابه عليهم السلم هم الذين ادركوا
شرف صحبة النبي صلى الله عليه وآله مع الايمان والغر جمع اغر وهو ابيض الجبهة من الخيل
استعير للواضح معروف والكرام جمع كريم قوله وبعد الواو للاستيناف وبعد

من الغايات ومن ان قطعت مع تذكر المضاف اليه كالنحن فيه بنيت على الضم
مع كونه نسيا منسيا يعرب وكذا ان استعملت غير مقطوعة والغار بعد بعد — عدم تذكره
اما بناء على نية الاتصال واما عملا بتقدير ما في نظم الكلام والتجال ما يجلى باحضاره الى الخلال
اما بالمهملة وهي بقية اللبن وبقية كل شيء واما بالمعجمة وهي الماء القليل الراكد
والربع الماء وتروى من الارواء من الري ضد العطش والغليل بمعنى العطش
ونسبة الارواء اليه مجازية او بمعنى العطف من دجمه بالغين المعجمة والدال
يجئ بالمهملة وصناعة الميزان وهي الملكة الحاصلة من مدارسة علم الكلام
المعتد به في كل علم التفت لكن الاشتهار اي من حيث انه مشهود ولبس — بل
التفت اليه من حيث محله حتى فالحق احق بالاتباع وهذا ناظر الى ما قاله الحكيم — هو نور
الالهي افلاطون بقراط حبيبنا والحق حبيبنا فاذا اتفقا فالحق احق بالاتباع — افلاطون نور
ولم اجد اي ما مرت حاجة اي ما وقعت فيه على ما ذكر وهو ان يكون تجوز
كناية عن الاشتهار حيث ذكر انه اراد ان يراد به ما ذكره القوم والتمحيص بالحاء
المهملة التخليص من المحض وهو اللبن الخالص الذي لم يخالطه الماء والنصح — المخيض
مصدر بمعنى الفاعل اي الخالص من نصح اي خلص ووصفه بالنصيح
مبالغة من باب ليل اليل وسواد اسود والتمخيض بالخاء المعجمة ازالة المخيض
عن الزبد والمراد بالتحقيقات المباحث التي بعض الاحاجات والتدقيقات — الامهات
الاسولة والاجوبة وايضاحها وخلاصتها اي التي يشتمل عليها المتن قد بر في

بعض

[illegible]

بعض النسخ ضاعتها اي تقدتها والزبر جمع الزبور وهو الكتاب وتداولته
الايدي اي تناوبته تمادت ومنه الدولة وحواه يحويه اي احاط والصحف
جمع صحيفة والتطاول عدم الانقياد على ما في التاج ولا يناسب
ههنا وكانه اخذه من الطول وقصد المبالغة في زيادة اللفظ ولا يبعد ان
يراد الكتب التي تأبى عن ان يطلع على دقايقها الا واحد بعد واحد والتناول
سد اليد للطالب لياخذ والمراد غايته ومع متعلق بما سبق من قوله اتيت
والنزر القليل والارتجال هو الاتيان بالشعر وغيره من غير روية وتامل وتحاك
طرف لاملتها والاشتغال بها بالغين المعجمة وما يجئ بالمهملة والذكاء حدة
الذهن ويقابله البلادة ومنطق التهذيب متعلق بالاشتغال والباء للصلة
او للوقعة او برقاء والباء للسببية والعلم الجبل المرتفع والرشاقة لطف القد
فليسعد على والتدقيقات والضنة البخل بغيره انما يكون قبيحا بالنسبة
للاين يستحقها ويستعد بها واما بالنسبة الى من لا اهلية له لها فقد يجب الا
ترى الى حرمة تعليم القرآن لغير المسلم وكتب الهدى لاهل الضلال والغباوة عدم
الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب هذا اي امضي هذا او خذ
هذا التكلان التوكل وهو التشبث بالله والانقطاع عن الخلق وفقنا الله بلطف
بحقائق وحقوق رجال الخلق من الحق بالحق   الحمد هو الوصف بالجميل على جهة
التعظيم والتبجيل   وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق اطلق عنه سره

الوصف في تعريف الحمد ولم يقيده بكونه باللسان كما قيد المص الشارح في بعض
كتبه اما لان المتبادر منه ما يختص باللسان فانك اذا قلت وصفت فلانا بكذا
لم يتبادر منه الا فعل اللسان واما لان التقييد به يخرج ظاهرا حمد الله تعالى
سبحانه لذاته ويحوج الى ارتكاب تكلف مثل ان تخصص الحمد ههنا بحمد العباد
مع ان المقام ياباه كل الاباء او يقال ان اطلاق الحمد في حقه تعالى مجاز عن اظهار
الصفات الكمالية او عن انه خلق حمد ذاته على السنة عباده مستندا
بنحو قوله عليه السلام ان الله تعالى قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده او يقال انه لمطلق
الحمد باعتبار اشهر افراده والتعريف اللفظي بالاخص جائز او يقال ان التخصيص
باللسان اضافي بالنسبة الى الجنان والاركان او يقال ذكر اللسان كناية عن كونه
من مقولة القول والكلام او يقال المراد باللسان مصدر التعبير مطلقا الى غير
ذلك من التعسفات الظاهرة مع ما في بعضها من المناقشات الباهرة والباء
في قوله بالجميل صلة للوصف وحملها على السببية حتى يكون الجميل محمودا عليه
ياباه اخر كلامه قدس سره كما سيجيء بيانه وقوله على جهة التعظيم اي على
طرزه وطريقته نظيره قولك على جهة قيام به والتعظيم والتبجيل مترادفان
وفائدة العطف بين المترادفين تقرير المعنى في الخاطر وخص هنا العطف
بفائدة جليلة هي الاشارة الى انه يشترط في الحمد مقارنة التعظيم ظاهرا
وباطنا واستفادة هذا المعنى اما بناء على انه يستفاد من تكرار الواحد

قوله

معنى

ارادة

4

ارادة الفرد الكامل منه والفرد الكامل من التعظيم هو ما يكون بحسب الظاهر والباطن
اما بناء على ان الظاهر من العطف المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فيخص
الاول بالظاهر لانه المتبادر اولا والثاني بالباطن لانه الباقي اخرا وعدم
العكس في الذكر حتى يعكس الامر في الحمل لرعاية السجع والمراد بالجميل
الجميل الاختياري لانه صفة للفعل وهو بالاختيار قلت هذا الدليل يرجع
الى قياسين الاول ان الجميل صفة للفعل وكل فعل اختياري ينتج ان الجميل
صفة للاختياري ويضم اليه كبرى هي قولنا وكل صفة للاختياري اختياري
فيحصل قياس ثان ينتج لقولنا الجميل اختياري فههنا مقامان الاول
تحقيق ان القياس الاول من اي نوع من انواع الاقيسة وكيف ينتج مع
عدم تكرر الاوسط وقد يستشكل هذا او على ما حققه المحشي قدس سره
في حواشي الاشارات والحواشي الجديدة للتجريد نقلا عن بعض تلامذة المحقق
الطوسي من ان حد الاوسط لا يجب تكرره بعينه بل قد يكون بالزيادة والنقصان
ايضا فهو قياس اقتراني من الشكل الاول فلا حد شبهه في انتاجه ايضا
لعلك قد جعل موضوع كبرى هذا القياس متعلق محمول الصغرى كما هو
شان قياس المساواة فقد اخرجوا قياس المساواة عن تعريف مطلق
القياس بقيد لذاته فكيف يجعل من الاقتراني لا يقال قياس المساواة
قياس من الشكل الاول ينتج لذاته نتيجة اذا ضمت مع مقدمة خارجة حصة

منتج

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

نتیجة الاخری من المط فقولنا آ مساو لب و ب مساو لج ینتج لذاته آ مساو لمساو
لج واذا اضم الی هذه النتیجة قولنا وکل مساو لمساو ج مساو لج ینتج ذلک
قولنا آ مساو لج فاستلزام قیاس المساواة للنتیجة الاول استلزام لذاته
بل بواسطة مقدمة اجنبیة صرح به الامام فی شرحه للاشارات نعم استلزامه
للنتیجة الثانیة استلزام لا لذاته بل بواسطة المقدمة الاجنبیة ولهذا
کلما صدقت المقدمة الاجنبیة صدقت المقدمة النتیجة الثانیة واذا لم تصدق
لم تصدق فقیاس المساوة بالنسبة الی النتیجة الاولی قیاس اقترانی من الشکل
الاول داخل فی تعریف القیاس ولا یخرج بتقیید لذاته واما بالنسبة الی
النتیجة الثانیة فلا یسمی قیاسا فی عرفهم اذ القیاس من اقسام الموصل بالذات
وهو لیس موصلا الیها الا ثانیا ولهذا اخرجوه عن حده بتقیید لذاته
اقول وبهذا التحقیق یحل اشکال اخر استشکله بعض العلماء وهو انهم اخرجوا
قیاس المساوات عن تعریف القیاس بقولهم لذاته وظاهر عدم دخوله فی الاستقراء
والتمثیل وظاهر ایضا کونه موصلا
الی مقصود تصدیقی فیختل حصر الموصل الی التصدیق فی القیاس والاستقراء والتمثیل ووجه الدفع
انهم انما حصروا الموصل بالذات فی الاقسام الثلثة وقیاس المساوات بالنسبة الی
النتیجة اللازمة بواسطة مقدمة اجنبیة لیس موصلا بالذات واما بالقیاس
الی النتیجة الاولی فهو موصل بالذات وداخل فی تعریف القیاس فیعتبر المقام

كذلك
ان
وكذا
فيعتبر

الثانی التدقیق فی المقدمات المؤلف منها القیاسان وقد اورده قیاسی
الحکماء قدس سره انا لا نم ان کل جمیل صفة للفعل اذ قد یوصف غیر الفعل
ایضا بالجمیل فی الحدیث ان الله جمیل یحب الجمال ولا نم ان کل فعل اختیاری
لثبوت الافعال الاضطراریة والطبیعیة کحرکة المرتعش واحراق النار ولا
نم ان کل صفة لفعل اختیاری اختیاری لا تری الی حسن الصلوة وقبح الزنا
فان شیئا منهما لیس اختیاریا لفاعلهما والمهملة فی شیء من تلک المقدمات
لا تجدی قلت اما اولا فنختار ان الجمیل فی هذا التعریف صفة للفعل ویکفی دلیلا
علیه تصریحاتهم بان الحمد لا یکون الا بالافعال الاختیاریة الجمیلة وفیه نظر لان
واما ثانیا فنختار ان کل فعل جمیل اختیاری لما تقرر فی موضعه من ان الافعال
الاضطراریة والطبیعیة لا یوصف بالحسن والقبح لا یتوجه لا یتکرر الاوسط
فی القیاس الاول لانا نقول محمول صغراه فی الحقیقة هو الفعل الجمیل اذ هذا من
ضروریات کون الجمیل صفة للفعل فی اصل الکلام ان الجمیل ههنا صفة للفعل
الجمیل وکل فعل جمیل اختیاری واما ثالثا فنختار ان کل صفة لاختیاری محمولة
علیه مواطاة اختیاری والکلام فیما هو من هذا القبیل اذ یصح فعل جمیل هذا تقریر
الکلام علی وجه یناسب مذاق الناظرین فی هذه الحاشیة وقد تفردت بحمد الله
تعالی بما هو تحقیق هذا المقام وهو ان ما ذکره قدس سره لیس استدلالا علی کون
بل هو توجیه لعبارة التعریف وتصحیح له وتوضیح ذلک ان صاحب الکشاف

اطلق الجميل في تعريف الحمد والمحققون بعد ما حققوا اختصاص الحمد بالجميل الاختياري
قالوا انما ترك قيد الاختياري في تفسير الحمد اعتمادا على الامثلة فانها اختيارية او لانه
اراد بالجميل الفعل الجميل وهو بالاختيار فكلامهم هذا صريح في ان مقصودهم توجيه
عبارة الكشاف والوجه مانع يكفيه الاحتمال الصحيح ثم ان المتاخرين كشارح المطالع
والمص اقتفوا اثر صاحب الكشاف في اطلاق الجميل فعرفوا الحمد بالوصف بالجميل
على جهة التعظيم والتبجيل والاستاد قدس سره ايضا تبع اثرهم ورام توجيه
هذا الاطلاق على الوجه الثاني الذي ذكره المص في حاشية الكشاف فقال بالجميل الجميل
الاختياري اي فعل قولي لانه صفة للفعل وهو بالاختيار لان الجميل صفة مشبهة
لا بد لها من موصوف واذ ليس في العبارة فيقدره ويجوز ان يكون المقدر هو
الفعل حتى يكون الحمد هو الوصف بالفعل الجميل وهو الفعل الجميل بالاختيار
لما سبق من ان الفعل الاضطراري والطبيعي لا يوصف بالجميل والقبيح فظهر ان
الكلام فظهر ان الكلام المحشي توجيه موجه وجيه ويتهافت ما قيل عليه والعجب كل العجب
من الناظرين فيه انهم لم يتدبروا في لفظ المراد واوردوا الايراد ولم يرجعوا الى
ما خذ المقال ليتبين جلية الحال كذا ذكره المص في حاشية الكشاف وقد يقال
ما قرره المص في حاشية الكشاف من التخصيص بالاختياري انما هو في الجميل الذي هو محمود
عليه في قول العلامة الحمد هو الثناء والنداء على الجميل فهذا التخصيص في المحمود عليه
وما افاده قدس سره هنا تخصيص في مدخول الباء اعني المحمود به فالنقل ليس على

ما ينبغي لان الباء ههنا محمولة على السببية فيكون مدخولها محمودا عليه لانا نقول في
لا يبقى فرق بين هذا وبين ما نحن فيه اخرا حيث قيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا
الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف الممدوح عليه وغاية التوجيه ان يقال
المقصود ان المص ذكر مثل هذا التوجيه الذي ارتضيناه في المحمود به في حاشية الكشاف
وان كان في المحمود عليه ونعم ما قال قدس سره اخرا فتامل فانه والمدح يعم الاختياري
وغيره اعلم ان ظاهر عبارة الكشاف والفائق ان الحمد والمدح مترادفان قال في
الكشاف الحمد والمدح اخوان قال المحقق الشريف قدس سره اي مترادفان
يدل على ذلك انه قال في الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه جعل
ههنا اي في الكشاف نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد حيث قال الحمد نقيضه الذم
انتهى كلامه قدس سره لكن بعضهم لما وجد وا انه يؤخذ مدحت اللؤلؤ على صفائها
ولا يقال حمدتها عدلوا عن الترادف وقالوا بان الحمد اخص من المدح ولذا المدح
يعم الجميل الاختياري وغيره والحمد مختص بالاختياري وحملوا الاخوة في عبارة الكشاف
على التلاقي في الاشتقاق الكبير ولهذا نظائر في عبارة الكشاف اقول واما عبارة
الفائق فتوجيهه ان المدح لما كان اعم من الحمد كان ذكره في تفسيره من قبيل
العام في تعريف الخاص ولكونه اعم لم يكتف به بل فسره بالوصف بالجميل يعني الفعل
الجميل الاختياري كما سبق ولو تنزل عن هذا فيكون تعريفا لفظيا بالاعم وهو جائز قطعا
فمن اين ثم الترادف بين الحمد والمدح يتصور على وجهين بالتعميم فيهما وبالتخصيص فيهما

لكن الاول لم يذهب اليه من يوثق به كما صرح به الفاضل الخلخالي في حواشي المطول وان
رجح في حواشي المختصر واما الثاني فقد ذهب الشريف المحقق المدقق قدس سره في تعليقاته
لكن انه مذهب صاحب الكشاف واشار اليه الاستاد قدس سره بقوله وقيل المدح
ايضا مخصوص بالاختياري وكذا الفرق بعموم المدح وخصوص الحمد دون العكس
اذ لم يذهب اليه وهم يتصور على وجوه منها ان يكون باعتبار المحمود به وهو الذي اختاره
الاستاد قدس سره كلامه عليه اولا ومنها ان يكون باعتبار المحمود عليه وهو الذي نقله
قدس سره اخرا ومنها ان يكون باعتبار المحمود والممدوح كما قال بعضهم ان المحمود يجب
ان يكون فاعلا مختارا بخلاف الممدوح ولهذا يوجه ما قيل ان الحمد مخصوص بذي العلم
بخلاف المدح وكذا ما قيل الحمد مختص بالحي بخلاف المدح وكذا ما قيل الحمد لا يكون الا على
الجميل الاختياري لا بمعنى ان يكون المحمود عليه نفسه ما فيه اختيار بل بمعنى ان يكون صاحبه
مختارا ولو في غيره اقول لا يخفى عليك ان مثال اللؤلؤ لو صح ودل فانما يدل على
تفرقتها بين الحمد والمدح بالخصوص والعموم واما على خصوص احد هذه الوجوه
فلا فمن تمسك به في شيء منها فقد فاته التقريب يقال مدحت اللؤلؤ الخ
وجه الاستشهاد به ان المدح اذا تعلق باللؤلؤ ومعلوم انها ليست مختارة حتى
يكون لها جميل اختياري علم عدم اختصاص المدح بالجميل الاختياري فتامل
وتذكر ما اسلفناه في التعريف واما الفقرة على صفائها على ما يوجد في بعض النسخ فليس لها
مدخل في هذا الاستشهاد فذكرها هنا لكونها من تتمة المثال الدائر على الالسنة نعم لو

لا احتمال ان يكون عدم قول حمدتها لعدم كون المحمود به
اختياريا او لعدم كون المحمود عليه اختياريا او لعدم
كون المحمود مختارا فلا يدل عدم قول حمدتها
على اشتراط شيء معين من الثلثة
المذكورة في الحمد والجميع بل
احدها لا على التعيين
فتامل سلمك

استشهد به على القول الاخير لكان له وجه هذا واعترض الاستاد المحقق قدس سره في
حواشي شرح المطالع بان عدم قولهم حمدتها لا يدل على نفي الترادف اذ لا يقال انه
عالم بل انه عالم مع ان المتصل والمنفصل هنا مترادفان كما صرح به الاستاد
العلامة الشريف قدس سره واجاب اولا بان المراد بعدم القول انه ينفر عنه
الحمد اي يقال ما حمدتها بل مدحتها وذكر اللازم وارادة الملزوم غير مستنكر وثانيا
بان المراد عدم القول لعدم ما يستند الى انتفاء المعنى لا الى المانع اللفظي كما في بعض الامثلة
ان الكلام في نفي الترادف فلت فيهما نظر اما في الاول فلان الذي نقل عنهم لو صح هو
انهم يقولون مدحت اللؤلؤ ولا يقولون حمدتها واما انهم يقولون ما حمدتها
بل مدحتها فكلا واما في الثاني فلان الذي علم من الملاقاتهم ليس الا ان المدح يستعمل
حيث لا يستعمل الحمد واما ان ذلك مستند الى امر معنوي لا لفظي فغير معلوم
ومن يدعي الامرين فعليه البيان الا انه يجب ان يكون المحمود عليه الخ قد يوجد
المحمود عليه على ما هو المشهور هو الباعث على الحمد وبه صرح المحشي في حواشيه
على شرح المطالع وقال صدر افاضل المدققين هو ما وقع الحمد بازائه سواء كان
باعثا ام لا كما اذا كان الباعث على حمد احد اعطاء الفرس مع انه اعطى ثوبا
فالواقع بازاء الحمد اعطاء الثوب وهو المحمود عليه مع ان الباعث غيره اقول لم
يخالف الحد في ان المحمود عليه هو الباعث على الحمد نعم ارتكب الاستاد قدس سره ان ما يقع
الحمد بازائه يلزم ان يكون هو المحمود عليه اي الباعث على الحمد السيد قدس سره

قال بعض الافاضل

1

قال هذا غير لازم قال في حاشية على المطالع ما يقع الحمد بازائه وهو مقابل الاول لزم ان يكون محمودا عليه اذ المحمود عليه هو الباعث على الحمد فما يقع الحمد بازائه لا يكون باعثا عليه كان يكون الباعث على الحمد اعطاء فرس واعطي بازائه ثوب هذا كلام السيد السند قدس سره بعبارته وهو صريح في نقيض ما نقله ما نسبتهم

قيل هي الدلالة على ما يوصل الخ قال المحقق الرازي في شرح المطالع الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وقال الشريف قدس سره في الحاشية عرفها بعضهم بانها هي الدلالة الموصلة الى البغية وهو منقوض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الاية انتهى واما نقض المعنى الاول بالاية الثانية فهو كلام الاستاد قدس سره نصرة للبعض وقوله واحتمال التجوز جواب سؤال مقدر كان قايلا قال لا يرد النقض بالاية الثانية على المعنى الاول لجواز كون الهداية مستعملا فيها بالمعنى الثاني مجازا مع كونها حقيقة في المعنى الاول فاجاب قدس سره بان هذا التجوز مشترك اذ يصح ان يكون الهداية مستعملا في الاية الاولى بالمعنى الاول مجازا مع كونها حقيقة في المعنى الثاني واما قوله ولكن قد تنبه الخ ففيه ان الشارح المطالع ومحشيه جواب عن النقض المورد على المعنى الاول غير مشترك واما ما نقله عن حاشية الكشف فمحاكمة بين الفريقين محصلها ان كلا التعريفين صحيح اما الاول فبالنظر الى استعمال الهداية متعديا الى المفعول الثاني

الجز في الجزء واما الثاني فبالنظر الى استعمالها متعديا بنفسها فحينئذ يندفع كلا النقضين حيث لم يصرح في شيء من الايتين بالمفعول الثاني حتى يتعين له احد المعنيين فيحمل على ما يناسب المقام ومع تصريحه قدس سره بالاشتراك ما ادري كيف يورد عليه انه يجوز ان يكون الهداية لفظا مشتركا بين المعنيين فلا يتوجه شيء من النقضين وقيل الدلالة الموصلة اه اقول الاولى ترك لفظ بل اذ ليس في كلام حاشية المطالع ان ما قصده من المحاكمة انما يناسب اذا لم يكن في كلام كل من القايلين الا تفسير الهداية باحد الوجهين دون نفي صحة تفسير الاخر فتدبر ونقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وجه الانتقاض ان الهداية اذا كانت بمعنى الايصال استلزم الوصول لا محالة وكيف يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق اقول وفيه بحث اما اولا فلجواز ان يقع الضلال بعد الوصول الى الحق باغواء الشيطان وتشكيكه كما يقع في الارتداد واما ثانيا فلان المستلزم للوصول بالفعل هو الايصال بالفعل ولم لا يجوز ان يراد الايصال بالقوة فلا يتجه الاشكال وههنا بحث اخر ان الاول ان الايصال ماخوذ في كلا التعريفين اما في الاول فلانه صفة للطريق واما في الثاني فلانه صفة للدلالة فان اريد به في التعريفين الايصال بالفعل ورد النقض بهذه الاية على المعنى الاول ايضا وان اريد

الايصال بالقوة لم يتجه على المعنى الثاني ايضا فالقول بورود النقض على
الثاني دون الاول تحكم اقول تحقيقه ان المراد الايصال بالفعل في كليهما
لكن المراد في الاول طريق موصل بالفعل لا يلزم ان يكون موصلا بالفعل الى
هذا الطريق فضلا عن المطلوب بخلاف الدلالة الموصلة بالفعل الى المطلوب نعم لو
اعتبر في الدلالة الى الطريق كونها موصلة بالفعل الى الطريق كما اعتبر في الطريق
كونه موصلا بالفعل الى المطلوب لاستلزم المعنى الاول ايضا الوصول الى المطلوب
بالفعل وليس فليس فلا تحكم في ايراد النقض ولئن امكن دفع التحكم في تعريف الثاني
بحمل الايصال على الايصال بالقوة كما ذكرناه ولكن ذلك كلام آخر التحقيق
ان لئن الهدى مطاوع للهداية فالهداية باي معنى كان كان الهدى بمعنى
مطاوعه له فلا يتخلف عنه ضرورة فلا يصح حمل الآية على المعنى الاول ايضا
فاشترك النقض والجواب لئن المطاوع الاول للمعنى الاول رؤية الطريق والثاني
الوصول ويتصور الضلال مع الاول دون الثاني والاول ايضا
منقوض بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت وجه الانتقاض ان شأن
الرسول صلى الله عليه وآله مواراة الطريق فكيف ينفي عنه ذلك اقول
ويمكن الجواب بان النفي راجع الى العموم المستفاد من الموصول اي انك لا
تهدي كل من احببت ولكن هذا شأنه تعالى ان يهدي كل من يريد واما انت
يا محمد فانما تهدي من اردنا هدايتك اياه وهذا حق فان النبي صلى الله عليه وآله

انما يهدي من اوحاه الله تعالى واراد هدايته له دون الذين قد علم فيهم انهم ختم
الله على قلوبهم وعلى سمعهم وجعل على ابصارهم غشاوة ويمكن ايضا دفع النقض
بان في الآية على صوب قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
اي انك لا تهدي حقيقة وان ظهرت منك الهداية واراءة الطريق ظاهرا او
لكن الله تعالى يهدي حقيقة لان التاثير في هذا الفعل خارج عن طوق البشر
وفيه ان هذا التوجيه لا يلائم تقييد الهداية بقوله من احببت لان الغرض من
الآية ح يعود الى نفي الفعل حقيقة عن النبي صلى الله عليه وآله واثباته لله تعالى لو
كان في حق من احببت او في غيرهم ولك المناقشة في امتناع حمله على هذا
المعنى ح قال في الحاشية اي يمكن ان يوق الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من
احببت بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب يعني انك لا تتمكن من اراءة الطريق
لكل من احببت بل انما يمكنك اراءته لمن اردنا انتهى واجيد لئن تحصيل استقلاله
وتمكنه في فعل الهداية واراءة الطريق ففيه ارتكاب اضمار في قوله تعالى لا تهدي
بجعله بمعنى لا تستقل بالهداية ولا يخفى ان ارتكاب مثله في قوله تعالى فهديناهم
محتمل ايضا اي قربناهم الى الهداية فاستحبوا العمى يعني لئن اظهرنا عليهم مقدمات
الايصال الى الحق من بعث الرسول واظهار المعجزة على يده فاستحبوا العمى فاحتمال
الاضمار كاحتمال التجوز مشترك ثم لا يخفى ان التخصيص بمن احببت يأبى عن هذا
التأويل فان عدم تمكنه صلى الله عليه وآله في فعل الهداية عام شامل للاحباء وغيرهم

والاقدار على الهداية ايضا شامل لهداية بالنسبة الى الكل بل نقول هذا الاخص
بالهداية ولا بفعله صلى الله عليه واله بل جميع افعاله وافعال العباد ايضا
متشاركة في ان الاقدار والتمكين عليها من الله تعالى هذا تمام ما قيد
رحمه الله من افاده في حواشي التهذيب والمطالع اقول ولا يخفى ان هذه
الابحاث لو اتجهت على كلام الاستاد لكن فانه يتجه اذا وجه كلام الاستاد
بان المقصود نفي الاستقلال عنه ولا لو توجه بان النفي ينسحب على العموم
المستفاد من كلمة من كما قدمناه يرشدك اليه قوله الكل من احببت وح
يندفع وجوه الاشكال   قال المص في حاشيته الكشاف فقال صاحب
الكشاف في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدى اصله ان يتعدى
باللام او الى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط
مستقيم فعومل معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه قال
السيد قدس سره فيه اشعار بانه لا فرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف
لكن نقل عنه ان هداه ذلك كذا انما يقال اذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية
اليه وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد ويثبت ولمن لا يكون فيصل وقال
المص سيجيء من كلامه ما يدل على الفرق من جهة المعنى بين المتعدي بنفسه
والمتعدي بالحرف وبالجملة فلا كلام في مجيء هديته الطريق وهديته للطريق
وهديته الى الطريق وقد يفرق بان المعنى الاول الاذهاب الى المقصود

الايصال ولذا يسند الى الله تعالى خاصة ومعنى الثاني الدلالة وارائة الطريق
فيسند الى النبي صلى الله عليه واله والى القرآن اقول هذا كلام مهم في المقام وتنقيح
منه لان الكلام في معناه اللغوي واما ما ورد في كتب اللغة من تفسيرها بالدلالة
والارشاد والتبيين والتعريف وما شاكلها فان التفسير راجع الى ارائة الطريق كما اشار
اليه المص في العبارة المنقولة ثم لو فرض كونها اعم من المعنيين فلعل تلك
التعريفات لفظية بالاعم فظهر فساد ما اورد من انه يشبه ان يكون الهداية لغة
وعرفا مخالفا للتفسيرين اما الاول فلانها على ما في الصحاح بمعنى الدلالة والارشاد
واما الثاني فلان الدلالة على ما يتضمن فسادا وافسادا لا يسمى هداية عرفا والا لكان
الشيطان هاديا انتهى ثم لو فرض ان التفسيرين للمعنى العرفي فغاية الامر كونهما تفسيرين
بالاعم   اي الطريق المستوي والصراط المستقيم اقول في التفسير الثاني
فايدتان الاول التنبيه على ان المراد بالاستواء هنا الاستقامة والثاني التلميح
لان في العبارة تلميحا الى ما في التنزيل من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ولكن
المراد بالطريق المستوي هنا ما اريد بالصراط المستقيم ثمة وهذا يرجح كون
المراد به ملة الاسلام واما التفسير الاول فظاهره ناظر الى انه جعل السواء اسما
للاستواء ثم استعمل في معنى اسم الفاعل اعني المستوي كما يستعمل المصدر بمعنى اسم
الفاعل ثم جعل الاضافة من باب جرد قطيفة ولذا اورد عليه ان هذا التكلف
لا يمكن المراد بسواء الطريق وسطه الذي يفضي سالكه الى المطلوب كما في كتب اللغة من انه

سواء الشيء وسطه وهو المشهور عند الجمهور اقول لعله قدس سره اراد ذلك
لكنه بنى على انه وسط الطريق هنا كناية عن الطريق المستقيم فانه ملزومه فما ذكره بيان
لحاصل المعنى لا ترجمة للفظ هذا مع انه صاحب الكشاف فسر السواء بالاستواء بل
بالمستوي ايضا حيث قال في قوله تعالى سواء عليهم انه سواء بمعنى الاستواء وصف
به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم في اربعة ايام
سواء للسائلين بمعنى مستوية انتهى فتفسير السواء بالاستواء غير غريب وكذا
بالمستوي على انه تفسير بالمستوي ههنا غير لازم لجواز جعل السواء بمعنى المصدر
نفسه صفة للطريق بل هو ابلغ قال السيد الشريف قدس سره المقصود من الوصف
بالمصادر المبالغة في شأن عالمها كانها صارت عين ما قام بها فمعنى قولنا زيد
عدل انه عين العدل كانه تجسم منه واذا أولت بمعنى اسم الفاعل اي مستو مثلا
فات ذلك المقصود انتهى وعلى هذا التقدير ايضا يكون كلام الاستاذ قدس سره بيانا
لحاصل المعنى ثم اقول لا يبعد ان يحمل السواء على معنى الاستواء من غير تجوز لا في
التوصيف ولا في غيره بل يراد استواء الطريق اي كون طريقنا مستقيما كما
هذه نعم جليلة تشير بها الى نحمد عليها وعلى هذا التقدير ايضا كلامه بيان للحاصل
فتأمل   لكن الاولى ان يبين اي الشرح مناسبة بمطالب الكتاب لحصول
البراعة الظاهرة بالنسبة الى تسمية ولذا كان التلميح المذكور في الفارع الثاني هذا او
يشير بالمنطق الذي هو طريق الى غيره من العلوم وقد يفسر بالنظر الصحيح وبديهة العقل

فكلام بلد

الصريح وللناس فيما يعشقون مذاهب   التوفيق جعل الاسباب متوافقة
للطالب في التسبب صرح به في شرح الاشارات ثم معنى التوفيق في الاصل وان
كان عاما لكن العرف لا يستعمله في جميع اسباب الشر ولذلك قال قدس سره تخصيصه
بالخير واعتبار ذلك في اصل معناه وكونه هو الاشهر تفسيرا لا ثم يحتمل ايضا
الكائن من حيث المعنى متعلقه ترفيق على انه يكون صلة له وتتميما لمعناه ولذا لا قيل
في وجه كون تعلقه بمحل لنا المعنى غير تام بحسب النظر   لامتناع تقدم ما
في حيز المضاف الخ اعلم ان النسخ ههنا مختلفة باعتبار وجود الواو في بعضها دون
بعض وباعتبار وجدان لفظ اليه في بعض دون بعض فالمحتملات اربع الاول
وجودهما معا هكذا لامتناع تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه اي على المضاف لكونه
مذكورا ضمنا او على المضاف اليه لانه لو تقدمه فاما ان يفصل بينه وبين المضاف
او يتقدم المضاف وكلاهما ظاهر الامتناع ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع
العامل فكما لا يقع العامل وهو رفيق مقدما على خبر فكذا ان ما وفيه لزم امتناع تقدم
معمول المضاف اليه على المضاف تبيين بان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل
فكيف يجعل كل دليلا مستقلا الا ان يجعل هذا من ضروريات العربية او تبيين
بغير ذلك كالاستقراء الثاني انتفاؤهما معا هكذا لامتناع تقدم ما في حيز المضاف
عليه اي على المضاف لان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع عامله وعامله في حيز المضاف
اما المضاف او المضاف اليه وشيء منهما لا يتقدم المضاف وفيه نظر اذ لو صح ذلك

تبيين بين

لا يمتنع نحو زيدا ضربت والحاصل ان معنى عدم وقوع المعمول الا حيث يصح وقوع العامل
انه انما يقع موقعا لو لم يقع هو فيه بل وقع عامله يصح وفي نحو زيدا ضربت موقع زيد
وزيد موقع ضربت لكان صحيحا وكذا ههنا نقول لو لم يقع معمول المضاف ومتعلقا
بل وقع المضاف موقعه وبالعكس يصح فلا وجه لان يخص ما في حيز المضاف بمعمول المضاف
اليه لان الكلام فيه فيكون الموصول للعهد فقدر الثالث وجود الواو ودونه اليه
هكذا الامتناع تقدم ما في حيز المضاف عليه اي على المضاف سواء كان ما في حيز المضاف
هو المضاف اليه او غيره ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل والعامل هو
رفيق لا يتقدم المضاف فكذا ان او فيه لزم امتناع تقدم ما في حيز المضاف على المضاف
واذا اخذ هذا فليلغوا باقي المقدمات الا الذي يتبين ان امتناع تقدم المضاف اليه على
المضاف من ضروريات العربية لا يحتاج الى بيانه بشيء من الدليل الاول وغيره
او يبين بغيره كان يقال لان تقدم المضاف اليه على المضاف من قبيل تقدم بعض اجزاء
الشيء المرتب الاجزاء عليه وقدر مثل ذلك الرابع وجود اليه دون الواو هكذا
لامتناع تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه اي على المضاف لان المعمول لا يقع الا حيث
يقع عامله واذا لم يقع المضاف اليه مقدما على المضاف فكذا ما في حيزه الذي هو معموله
وهذا ظاهر لا غبار عليه وارجاع ضمير عليه الى المضاف اليه غير مناسب لعدم تتميم دليله
ح للانتقاض لنحو زيدا ضربت فعلى نسخة وجود الواو يكون ما افاده قدس سره
دليلين وعلى الاخرين دليلا واحدا فاحفظ ذلك فانه من خواص هذا التعليق

رفيق على المضاف انما ثبت بالدليل
الاول اعني امتناع تقدم م

اذ يكفيه رائحة من الفعل وذلك لانه لما كان طالبا للتعلق بالفعل بالذات
فمهما وجد امر يصح استنباط معنى فعلي عنه ولو التزاما ولو متاخرا عنه صح ان يعمل
فيه ولذا يعمل فيه الجامد باعتبار كونه علما والمشتق نحو اسد علي اي صايل ومنه
قوله صلى الله عليه واله وسلم يد على من سواهم اي متعاضدون والضمير الراجع الى
المصدر نحو وما هو عنها بالحديث المرجم اي ما حديثي عنها وحرف النفي باعتبار
تضمين معنى الانتفاء كقوله تعالى وما انت بنعمة ربك بمجنون اي انتفى بنعمة
ربك عنك الجنون على محاذاة ما ذكره المص قال للاصول متعلق
بمحذوف يفسره قوله جمعا لان معمول المصدر لا يتقدم عليه والحق جواز ذلك
في الظروف لانها مما يكفيه رائحة من الفعل واما تعليله بجعل وكيلك من حيث
المعنى فقد نكر هذا اوجه وقيل لا شعاره باثبات الغرض في افعال الله تعالى وقول
فيه لمن ورود ما يشعر بذلك في القران والحديث اكثر من ان تعد قال الله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان فيه ثبوت الغرض العايد الى
العباد كما هو مذهب اهل الحق قد اثبت ولمن قيل باستغنائه كما زعمه الفلاسفة والاشاعرة
فيأول بان المقصود ترتب الحكم والمصالح كما هو المشهور عند الجمهور والوجه عندي
ان ركاكته المعنوية من حيث انه جعل العبد نفسه غرضا لان يكون باعثا على فعل
الحق وسببا له فيه لما فيه من اساءة الادب ولانه لا يطابق الواقع ولذا قد ورد مثل ذلك
من الله تعالى في معرض عد الاحسان والامتنان قال الله تعالى جعل لكم الارض فراشا

منه ذر
تمام وفي الحرب شجاعة
وما الحرب الا ما علمتم وذقتم اول
يوردنا

والسماء بناء بما قررت ظهر فساد ما يقال انه يجوز جعله متعلقا بجعل بجعل اللام
للانتفاع على ما قيل في الاية المذكورة فتدبر مصدر بمعنى اسم الفاعل
اي هاديا فيكون مجازا لغويا في الطرف ويحتمل المجاز في الاعراب اي ذا هدى
ويحتمل التجوز في النسبة نحو زيد عدل ولا شك ان هذا ابلغ لافادة المبالغة
البليغة صرح به عبد القاهر في قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار ونقل قبل من حاشية
الكشاف ايضا ولذا قال س والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر اطلق عليه مبالغة
وفي بعض النسخ والحاصل بدل الظاهر اقول وجهه ان اشارة الى ان تفسير
الهدى بالهادي لم يرد ترجيحه بذلك حتى يكون التجوز في الظرف فيعري عن المبالغة
بل اراد بيان الحاصل وانه لو اتى بهذا المعنى من غير تعريض للمبالغة لكان حقه
ان يؤتى بالهادي بدل الهدى قال الشيخ عبد القاهر في توجيه كلام من قال ان
قولا انت عن على حذف المضاف اي ذات اقبال بمعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان
الكلام قد جرى به على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة فكان حقه ان يجاء بلفظ
الذات لانه مراد انتهى وعلى هذا قياس قول المصنف فافهم مصدر
مبني للمفعول الخ اعلم ان المشهور في نسخ المتن تقديم الاهتداء على الاقتداء
والاستاذ قدس سره عكس وكان نسخته كانت كذلك ولا يليق تعلقه
بليق لان الاهتداء وما به لا يليق بنا لا به لانه كالالة كذا افيد وان به يندفع ما اورد
من ان الاهتداء او ان كانت صفة للمهتدي الا انه له تعلقا بالهادي وبهذه العلاقة

يليق جعله متعلقا بيليق وقد يقع الاهتداء جاء متعديا بمعنى الهداية مستندا
بما في الصحاح هدى واهتدى بمعنى وبقول الفراء في قوله تعالى ان الله لا يهدي من
يضل يريد لا يهتدي وح فيليق تعلقه بيليق اقول وفيه نظر اما اولا فلان كلام
الصحاح لا يدل على ما قصده بل قد يفهم منه ان هدى جاء لازما ايضا وقد حمل
على ذلك صدر الحكماء السيد السند قدس سره في حواشي المطالع واما ثانيا فلان
ما نقل عن الفراء ايضا لا يؤيده على ما اريد به لجواز ان يكون تفسيرا باللازم
وبيانا للحاصل كما يراد بقولهم يريد يعني ان المقصود من قوله تعالى ان الله لا يهدي
من يضل ان من يضل لا يهتدي فيكون اشارة الى ان النقصان والقصور فيهم
واما ربك الكريم فلا بخل من قبله واما ثالثا فلانه بعد تسليم ورود الاهتداء
بمعنى الهداية فاللائق بعد ان يقع هداية ايانا يليق بنا لا به لانه كالالة لا
كما افيد فبعد الاطلاع على ما سبق لا وجه لهذا الايراد وبلغوا اقصاه
اشار بهذا التفسير الى ان المقصود من صعودهم في معارج الحق هو الوصول
الى اقصاه فانه الكمال الذي ينبغي ان يلاحظ ووجه استفادته ان الجمع
المضاف يفيد الاستغراق والصعود على جميع مراتب الشيء يستلزم الوصول
الى غايته ويحتمل الاستقرار الخ اطلاق الظرف المستقر على مثل ذلك
مبني على ما حققه الشريف المحقق قدس سره في حاشية الكشاف من ان المستقر
ما يكون متعلقه مقدرا عاما كان او خاصا واللغو ما يكون متعلقه مذكورا

بليق

واما على ما هو المشهور من ان المستقر هو المتعلق بحصل او حاصل او بالجملة وبالامر
العام المقدر فالنحو فيه يكون نظرا فالغو الا مستقرا والوجه ان اعتبار التعليق
بالامر العام في المشهور اكتفاء بالقدر المتحقق المعلوم فهو اقل مراتب التقدير
ولو اقتضى مقام اخص من ذلك لقدر الاخص نحو زيد من العلماء اي معدود
منهم وح فلا اختلاف هذا وقوله اي هذا الحكم محقق بيان لحاصل المعنى
الشارة لاوجه الاعراب من ان الظرف في محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف
واما بيان تقدير المتعلق فقد اشار اليه في حاشية الحاشية بقوله اي هذا الحكم
متلبس بالتحقيق اي محقق اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن اعلم
ان وضع اسم الاشارة لان يشار به الى موجود اشارة محسوسة بما
قريب او بعيد فان اشير به الى ما لا يكون موجودا او الى موجود لا يحتمل احساسه
او الى محسوس غير مشاهد فلقصوره كالمشاهد وتنزيل الاشارة العقلية
منزلة الحسية كما حقق في موضعه ثم المنص في هذا المقام تحقيق ان المشار اليه
بهذا هل هو موجود في الخارج حاضر مشاهد حتى يكون الاشارة على سبيل
الحقيقة اولا حتى يكون على سبيل المجاز فمن قال انه كان وضع الديباجة بعد
التصنيف فالاشارة الى الحاضر في الخارج اراد الحاضر في الخارج حقيقة
لا مجازا والا فيستبين ذلك قبل التصنيف ايضا فكيف يفرق فقد كر هذا
اذ لا حضور للالفاظ كما اقتصر في مقام التعليل على الالفاظ والمعاني مع كون

بقدر ثابت

فيه تامل فان قوله متلبس في الحاشية ليس بيانا لمتعلق الظرف بل معنى حرف الجر وح فالمتعلق عام ويصح الاستقرار على التقديرين سلمه

الكت

الكتب المشار اليه بحثا لمعاني خمسة اخر بيتها على ان ما ثبت ان المشار
اليه بهذا هاهنا هو هذا من الاحتمالات لا غير للاخبار عنه بغاية تهذيب
الكلام فان الكلام ان حمل على اللفظ كما هو الظاهر كان هذا اشارة الى الالفاظ
وان حمل على ما في النفس كما قيل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا كان هذا اشارة الى المعنى واما المحتملات الاخر فشي
منها لا يحمل عليه الكلام من غير تكلف وهذا فيما سوى المركب من اللفظ
والمعنى ظاهر جدا واما في هذا المركب فهو وان كان كل من جزئيه كلاما لكن كل
بمعنى فلا يصح حمل الكلام عليه الا على طريقة عموم الاشتراك او المجاز او
الجمع بين الحقيقتين او بين الحقيقة والمجاز لو جاز او بينهما على انه
يلزم من عدم حضور الالفاظ والمعاني عدم حضور المركبات من
الاثنين او الثلاثة نعم تبقى النقوش الصرفة ويصح بانه لا يناسب
ارادتها بهذا للاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام والحاصل انه علل كون
الاشارة الى الحاضر في الذهن في الشق الستة بعدم حضور الالفاظ
والمعاني واحال التعليل في الشق السابع بما يجيء من عدم مناسبة الاشارة
الى النقوش بهذا المرتبة اشارة الى ان الالفاظ وان كانت مما يوجد
في الخارج لكن مجتمعة مرتبة بل متعاقبة وذلك ان الاشارة ليست الا الى المجموع
المرتب فانه الكتاب بعد ان اريد بالحضور الوجود وان اريد المشاهدة
كما هو الظاهر الحج الى هذا القيد اللهم الا لبيان الواقع لا يستقيم الا

بان يراد الخ او رد علي ادلاله للمعاني المرتبة ضربا من الحضور وكذا الالفاظ
باعتبار ان الدال عليها وهو النقوش حاضرة في الخارج وهو الحضور
في الوجود الكمي فظهر لا يجوز ان ينزل هذا النوع من الحضور منزلة حضورها
في الخارج والحاصل انه يمكن ان يكون فرد القابل من الخارج اعم مما هو
خارج حقيقة او حكما فقوله دون الالفاظ تم وكذا قوله دون معانيها
وكذا دون المركب من الاثنين او الثلاثة منها اقول وبعد الاطلاع
على محل النزاع حسبما حررناه اولا يضمحل هذه التخيلات وثانيا ان الاسكن
ان مراد القابل هو الخارج حقيقة لكن لا نم لزوم الحضور في الخارج
بجميع الاجزاء في كون الشيء مشارا اليه لجواز ان يكون الحضور ببعض
الاجزاء كافيا في ذلك كما ذكره المفسرون في وجه اختيار ذلك الذي
هو للبعيد في قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه من ان الكتاب هو اللفظ
واللفظ اذا اطلق انقضى والمنقضي في حكم المتباعد فظهر منه ان الحضور
ببعض الاجزاء كاف في كون الشيء مشارا اليه اقول ان اراد ان ذلك كاف
في كون الشيء مشارا اليه حقيقة فظاهر انه ليس كذلك فان الاشارة الى
المجموع انما يصح حقيقة اذا كان المجموع موجودا محسوسات بهذا على
وان اراد انه كاف في كونه مشارا اليه مجازا فقد علمت ان ليس الكلام
فيه اللهم الا ان يحمل كلام صاحب القيل على ان وضع الديباجة ان كان بعد
التصنيف فيجوز ان يكون الاشارة الى الحاضر في الخارج حقيقة في الجملة

ولو ببعض اجزائه ولكن كانت الاشارة مجازية كما اذا كان وضع
الديباجة قبل التصنيف لكن قيل التصنيف لا يجوز ان يشار الى الحاضر
في الخارج حقيقة بوجه من الوجوه اذ لم يوجد بعد في الخارج الكتاب
ولا شيء من اجزائه وعلى الوجهين فالاشارة مجازية ولا يخفى انه
كلام قليل الجدوى جدا ولا يخفى انه لا يناسب هذا المقام للاخبار عنه
بغاية تهذيب الكلام قيل يجوز ان يكون الغاية بمعنى الفائدة والثمرة
اي هذا ثمرة تهذيب الكلام ولا يخفى جواز حمله على النقوش ح وهذا
الحمل يكلف عن تكلف فافهم تسمية للمعبر بصيغة المفعول فان المعبر
هو المقصود وفي بعض النسخ تسمية للمعبر بصيغة الفاعل اي المفصح والحاصل
تسمية الدال وهو النقوش باسم المدلول وهو الالفاظ والمعاني
اقول وبين الى نوع من الغرابة الاقتصار على التسمية ههنا بمجرد اطلاق
اللفظ سواء كان على سبيل العلمية او الوصفية او يقال انه اكتفى ههنا بما هو
الاصل المقصود بالذات في المقام ليعلم حال التوصيف بالمقايسة فكانه
قال تسمية او توصيفا لكذا بكذا لان الحاضر من النقوش
لا يكون الا شخصا وهذا بخلاف الحاضر عند العقل من معاني الكتاب
والفاظه فان العقل كما يقدر على احضار الالفاظ المشخصة المعينة
يقدر على ملاحظة تلك الالفاظ مجردة عن خصوصيات المحال فيكون

لا يخفى انه في حال الاشارة لا يكون شيء من الاجزاء ايضا
موجودا في الخارج ولئن كان بعد التصنيف
ووجودها متعاقب في الخارج فيما قبل الاشارة
لا ينفع فكيف الاشارة الى الموجود
الخارجي حقيقة سلك

فالمراد فيه اللفظ

للمعبر عنه

الحاضر عنده بحيث هو الطبيعة وهذا الفرق مع وضوحه قد يخفى على بعض الافاضل
فيعترض باشتراك النقل الثاني لكنه مندفع باول النقل هذا واورد انه جعل
المشار اليه شخصا وتسميته باسم من غير اعتبار خصوصيته غير مستنكر اقول هذا
لا يخرج عن دقة ذلك كان خلاف الظاهر فان الظاهر رجوع التسمية حقيقة الى المشار
اليه لا الى ما هو اعم منه واما ما اورد ايضا من ان الاشارة الى الكلي الحاضر فرده
باعتبار حصوله في ضمن فرده غير مستبعد فعدول عن المبحث وهو الاشارة
لا الى الحاضر في الخارج حقيقة كما بل الغرض وصف نوعه وتسمية النوع
قلت فيه بحث اذ عدم كون المراد تسمية ذلك الشخص لا يستلزم كون
الغرض تسمية النوع اذ من الجائز ان يكون المقصود تسمية احد الاشخاص لا
بعينه الصادق على كل على البدلية وبالجملة للفرد المنتشر كما هو الشأن في
اسماء الاجناس عند المصنف والمحشي والجواب ان هذا المنع لا يضر المعلل
اذ الفرد المنتشر مثل الكلي في عدم الحضور في الخارج نعم هذا يخدش فيما
سيجيء من كون اسماء الكتب من اعلام الاجناس الزاما لا التزاما وقد ذكره
على مذهب المحققين من ان اسم الجنس موضوع للطبيعة وان الوحدة انما يستفاد
من التنوين فلا اشكال اذ لم يتعارف في الوضع اللغوي وضع لفظ منه للفرد
المنتشر بناء على مذهبهم ولا شك انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج
اورد عليه ان هذا مناف لما اجمعت الحكماء من وجود الكلي الطبيعي في الخارج بعين

وجود الاشخاص وجوابه ان الكلام مبني ههنا على مذهب المصنف من ان الطبائع
لا تحقق لها حقيقة في الاعيان وذلك لان المقصود بيان مراده على ان الظاهر
مراده قدس سره من الحضور المشاهدة والاحساس والطبائع وان وجدت
في الخارج لكنها ليست محسوسة كما صرح به الشيخ في الاشارات وللمنكرين للوجود
فيه كلام محصله ان منشأ حكمهم بوجود الطبائع على ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره
هو حملها على الاشخاص الموجودة واتحادها معها ضرورة استحالة اتحاد
الموجود بالمعدوم وهذا ان تم دل على كونها محسوسة ايضا ضرورة استحالة
اتحاد المحسوس مع غير المحسوس وسيجيء تفصيل التوليد في موضع يليق به ان شاء الله
تعالى فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات اي على
جميع الاحتمالات السبعة وحمل التقديرات على كون الديباجة قبل التصنيف
صيغة وبعده يأباه حقيقة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على ما فوق
الواحد فانما هو في تعاريف الذي كما صرح به ومن ههنا يعلم ان اسماء
الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق افيد بيان ذلك ان من المعلوم ان
ليس القصد الى تسمية شخص معين بالاسم المخصوص حتى لا يصح اطلاقه حقيقة
على امثاله وهو ظاهر ولان اطلاق الاسم على الواحد والكثير من تلك الخصوصيات
واقع من غير تجوز فليس مسماه واحدا لا بعينه ايضا فتعين ان المسمى هو الطبيعة
من حيث هي ضرورة انحصار الاحتمالات في الثلث فيكون من اعلام الاجناس

الموضوعات ن‍ـ

الموضوعة للحقيقة من حيث هي لان الاعلام الشخصية الموضوعة للمفهومات المعينة
ولان اسماء الاجناس الموضوعة للفرد المنتشر وقد يوجد في بعض النسخ بدل
اعلام الاجناس اسماء الاجناس وهو على تقدير صحته انما يستقيم على ما ذهب
اليه المحققون من ان اسم الجنس موضوع للطبيعة من حيث هي والفرق بينه و
بين علم الجنس ح لكن علم الجنس موضوع للماهية بشرط الوحدة الذهنية و
التعيين المعتبر كما يقتضيه اطلاق لفظ العلم لكن هذا لا يوافق ما نسب الى الاستاد
في حواشي التجريد ونقل عن ابن الحاجب وهو مذهب جمهور النحاة من ان
الموضوع للحقيقة من حيث هي هو علم الجنس ولان اسم الجنس انما وضع للفرد المنتشر
وفي المقام بعد نظر انتهى اقول قوله ولان اطلاق الاسم على الواحد والكثير من تلك الخصوصيات
واقع من غير فرق اراد به دفع الاحتمال الذي قدمناه وهو وضعه للفرد المنتشر و
حيث اجيب عنه في المجلس الشريف بانا لا نجد الفرق بين اسماء الكتب وبين
اسماء الاجناس نحو رجل وعلم وفرس في انه يجوز اطلاق كل واحد مع التنوين على الواحد
ومع علامتي التثنية والجمع على المتعدد فكما جاز عنده ذلك عند المصنف ان يكون
اسماء الاجناس موضوعة للفرد المنتشر فليجز ذلك في اسامي الكتب ايضا اقول وقيل
ذيل حاشية الشريف بقوله في المقام نظر بعد وفصله في حاشية الحاشية بقوله فهو انه لم
لا يجوز ان يكون اسماء الكتب من اسماء الاجناس الموضوعة للفرد المنتشر مثل رجل وعلم فكما
ان رجلا وعلما مع التنوين لا يطلقان على المتعدد فكذلك المفتاح والايضاح ايضا مع

لا يطلقان عليه وكما ان المفتاح والايضاح بلا تنوين يطلقان على المتعدد فكذا رجل ن‍ـ
وعلم بدونه يطلقان عليه انتهى اقول وقد نبهناك فيما تقدم ان هذا انما يرد على الاستاذ نبهناك
بطريق الالزام حيث زعم ان اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر واما على ما
ذهب اليه اهل التحقيق من وضعه للطبيعة وان الفردية انما يستفاد من التنوين
ما في معناه فاحتمال وضع لفظ واحد للفرد المنتشر ساقط نعم يمكن تقرير الاشكال
على وجه يرد على المسلكين وهو انهم انما اطلقوا اسم العلم على نحو اسامة دون الاسد
نظرا الى الاحكام اللفظية حيث وجدوا في اسامة احكام العلم من منع
دخول التنوين ووقوعه مبتدأ او حالا ووصفه بالمعرفة الى غير ذلك ولم يجدوا اللام ن‍ـ
تلك الاحكام في الاسد فلذلك ارتكبوا كون اسامة علما جنسيا ولا شك ان
تلك الاحكام لم يوجد في اسماء الكتب لشيوعها في الاستعمال شيوع اسماء الاجناس
سواء سواء فهي باسماء الاجناس اشبه فالوجه جعلها منها فان قيل بوضع اسم الجنس
للفرد المنتشر فكذلك قلنا في اسماء الكتب اذ لا مانع عنه لفظا ومعنى وان قيل اسامي ن‍ـ
بوضع اسم الجنس للطبيعة من حيث هي كما هو التحقيق فكذلك نقول في تلك الاسامي
من غير فرق وسيجيء ان شاء الله ما يزيدك توضيحا وتحقيقا لهذا المقام
كلام مهذب غاية التهذيب فيكون من حذف الموصوف والصفة ثم اقامة مفعولها المطلق
مقامها هذا ان جوزنا كون المفعول المطلق من غير لفظ العامل غير المصدر وان لم نجوز
قلنا بحذف المصدر ايضا ثم اقامة تابعه مقامه على طبق ما ذكره في خبر مقدم والمقدمة

من هذا التغيير والتقدير تصحيح حمل غاية تهذيب الكلام على هذا القول ولا يخفى ما في من
التوجيه من المجاز اللغوي بجعل المصدر بمعنى اسم المفعول اي كما هذا غاية الكلام المهذب
او في الاعراب بوجه آخر وهو تقدير المضاف اي هذا ذو غاية تهذيب الكلام او
في الاسناد وهذا ابلغ من الكل على ما سبق ثم كما يجوز التصرف في الخبر او في الاسناد
يجوز التصرف في المبتدا ايضا اي هذا بحيث ... لهذا التهذيب بهذا الكتاب او بتقدير
المضاف اي التهذيب عليه وقوله او تصنيف هذا الكتاب يحتمل الوجهين لكن عندي
ان عطفه بالمعطوف وهو تصحيح الحمل فان التهذيب لا يحمل على التصنيف ولكن صح ان
المصنف مهذب ولكن المصنف مهذب الا انه يقصد المبالغة فيحتاج الى التحمل في الظرف
ح لغو وكان لهذا اقل والثاني كما ترى وفي بعض النسخ والثاني انسب كما ترى
وهذا الوجه فالانسب نظرا الى عدم الحذف او قلته فتدبر هذا وقيل المراد بالغاية
الثمرة والفائدة فيصح الحمل من غير تكلف لكن في هذه الارادة من التكلف ما لا يخفى
والظرفية مجازية تشبيها الخ اعلم ان اللفظ له احاطة بالمعنى من حيث
انه قالب المعنى والمعنى يستنبط منه والمعنى ايضا له بالنسبة الى بيانه شمول وعموم بالنسبة
الى اللفظ من حيث ان بيان معنى معين قد يكون بلفظ معين وقد يكون بغيره من
الالفاظ بل قد يكون بغير اللفظ مطلقا كالاشارة فمن هذه الحيثية صح ان يقال
ان اللفظ في بيان المعنى كما انه صح باعتبار الاول ان يقال المعنى في اللفظ وحقيقته
الا ان المراد هنا الشمول العمومي الذي لبيان المعنى بالنسبة الى اللفظ وكذا النسبة

الاحاطة التي للفظ بالنسبة الى المعنى كل منهما بالشمول الظرفي فيستعار اللفظ
الموضوع بازاء المشبه به للمشبه على ما هو الشأن في الاستعارة التصريحية
التبعية هذا حاصل ما افيد في هذا المقام اخذا من كلام سيد المحققين
قدس سره في شرح المفتاح اقول وهو انما يلائم حمل الكلام على اللفظي فقط
ولذا اريد حمله على المعنوي ايضا كما يقتضيه كون الكتاب عبارة عن المعاني
فيتحقق تحرير المنطق وبيانه عموم بالنسبة الى المضامين كتابنا هذا من حيث انه
يتاتى في ضمنها ويتحقق في ضمن مضامين كتب اخر وكذا يتصور بيان
عموم تحرير المنطق بالنسبة الى النقوش والمركب من الاثنين والثلثة الا
انه لا يناسب هذا المقام من حيث ان الكلام في ظرفية تحرير المنطق والكلام
لغاية تهذيب الكلام اللهم الا على تسمية الدال باسم المدلول او الكل باسم الجزء
فتامل هذا او قوله للاني متعلق بالموضوع وللاول بالاستعارة اي هذا التقريب
الخ من الامر او لا على الاحتمال الاظهر فهو عطف التقريب على التهذيب
ولما كان فيه عدم صحة الحمل بحسب الظاهر اشار الى توجيهه على طبق التوجيه الاول
لقوله غاية تهذيب الكلام وفيه اشارة الى رجحانه كما قدمناه وقد عرفت وجوه اخر
جارية ههنا ايضا ثم اشار الى احتمال اخر هو عطف التقريب على التحرير اقول وحمل
في الاحتمال الاول التقريب على معناه اللغوي دون العرفي اذ المقرب بالمعنى العرفي
ليس هو الكتاب بل من يطبق الدليل على المدعى وحمله في الاحتمال الثاني على المعنى

العرف ولئن صح حمله على فيه اللغوي ايضا لما تقرر من ان اللفظ عند اهل العرف حقيقة

في معناها العرفي مجاز في اللغوي فلا يصار اليه الا لداع فان قيل مترتب المعاني المعنى ز

الا فهام ايضا ليس هو الكلام بل المتكلم فلا يصح حمل الترتيب على المعنى اللغوي ايضا

في الاحتمال الاول واحتمال التجوز مشترك قلت نعم وذلك التجوز في اللغوي

اقرب فان اللفظ آلة لترتيب المعنى لاجل الافهام فنسب الفعل اليه كما نسب القطع المعنى ز

الى السيف بخلاف المعنى العرفي فان تطبيق الدليل على المدعى يتصور بدون السكين ز

اللفظ راسا بهذا والحق ان قصد التنبيه والاشارة الى جواز الحمل ايضا يحتمل التعيين ز

والتعلق بالترتيب بان يكون صلة له فان الترتيب يتعدى بمن   بعد اما

لفظا فقط واما معنى فلاشعار جعل المقدمة بيان ترتيب عقايد الاسلام بان المقصود

امور ان هذا الترتيب وليس كذلك   الاضافة بيانية اختلف في حقيقة الاسلام

فقيل هو التصديق القلبي بجميع ما علم مجيئه به فتفصيلا فيما علم تفصيلا و

اجمالا فيما علم اجمالا وقيل هو اقرار اللسان بكلمتي الشهادة وقيل هو التصديق

بالجنان والاقرار باللسان وقيل انه العمل بالاركان فرضا ونفلا او المفروضة

فقط على اختلاف بين هؤلاء وقيل هو مجموع الاقرار باللسان والتصديق

بالجنان والعمل بالاركان على ما ورد في الحديث فان قلنا بان نفس التصديق والاعتقاد

فاضافة العقايد اليه بيانية ولئن قلنا انه غير العقايد على احد الوجوه الباقية

فالاضافة للملابسة فان قيل ما ذكرت من الاختلاف انما هو في الايمان على ما في

المواقف وغيره دون الاسلام قلت قد صرح المحققون بانهما واحد قال

المحقق الطوسي قدس سره في قواعد العقايد قالوا الاسلام اعم في الحكم من الايمان

وهما في الحقيقة واحد اما كونه اعم فلان من اقر بالشهادتين كان حكمه حكم

المسلم ولقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا

اما كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان فلقوله ان الدين عند الله الاسلام و

اختلفوا في معناه فقال بعض السلف الايمان اقرار باللسان وتصديق

بالقلب وعمل صالح بالجوارح وقالت المعتزلة اصول الايمان خمسة

التوحيد والعدل والاقرار بالنبوة وبالعدل وبالوعد والوعيد و

القيام بالامر بالمعروف ونهي المنكر وقالت الشيعة اصول الايمان ثلثة

بوحدانيته تعالى في ذاته والعدل في الافعال والتصديق بامامة الائمة افعال ز

المعصومين بعد الانبياء صلوات الله عليهم وقال اهل السنة هو التصديق بانه تعالى يكون صلى الله عليه واله و

النبي صلى الله عليه واله صادقا والتصديق بالاحكام التي يعلم يقينا بينهما ز

انه صلى الله عليه واله حكم بها دون ما فيه خلاف واشتباه انتهى والمقصود

من نقل تمام الكلام الاحاطة بما سوى المذاهب المنقولة ولان الايمان و

الاسلام في كتب العقايد للاشاعرة ايضا وقع التصريح باتحادهما كما ذكر

المص في شرح العقايد ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين

فما وجدنا غير بيت من المسلمين   ويمكن ان يراد بالاسلام اهله فيهما

فيما وضع له من حيث هو كذلك يسمى حقيقة والمستعمل و

لذلك

على طريقة المجاز يعني ان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مصححة
يسمى مجازا وقد يقيد باللغوي لاخراج العقلي والمجاز في الاعراب ثم العلاقة
في المجاز اللغوي ان كانت هي المشابهة تسمى استعارة كاستعمال الاسد في
الشجاع ولئن كانت غير المشابهة تسمى مجازا مرسلا كتسمية الصفة باسم
الموصوف والموصوف باسم الصفة ومنه تسمية اهل الاسلام ثم المجاز
كما يطلق على ما تقدم فقد يطلق بالمجاز بالشركة اللفظية على معنيين
اخرين احدهما كلمة تغير حكم اعرابها بحذف نحو واسأل القرية اي اهلها او
زيادة نحو ليس كمثله شيء اي مثله ويسمى هذا مجاز الحذف والزيادة ومجازا
في الاعراب ايضا الثاني اسناد الفعل او معناه بل الاسناد مطلق الاسناد
الى غير ما هو له عند المتكلم بحسب الظاهر ويسمى هذا مجازا حكميا ومجازا عقليا
ومجازا في الاسناد واسنادا مجازيا وقد اشرنا فيما سبق الى امثلة هذا
ثم هذا المجاز كما يجري في النسبة الاسنادية يجري في غيرها من النسب العقلية
والاضافية وغيرهما وتفصيل هذه المعاني يطلب في فن البيان ثم قول المص
عقايد الاسلام على تقدير ان لا يكون الاضافة بيانية تحتمل التجوز على الاوجه
الثلثة اما التجوز في النسبة فبان يكون اضافة العقايد الى الاسلام مع
كون تلك العقايد صفة لاهل الاسلام لا له اضافة ونسبة مجازية الى غير
ما هي له فان من له العقيدة ليس هو الاسلام ولعل هذا اشار الاسناد بقوله

او للابسة وح فالاضافة لامية لا غير فما افيد من جواز تقدير من وفي ايضا ليس
على ما ينبغي لكنه والاضافة بتقدير من بيانية لا غير كما صرح به وح تكلف يعني
التقابل واما التجوز في الاعراب فبان يضمر في الكلام لفظ اهل وح لا يراد الا الاسلام
الا معناه فقوله ثم يراد بالاسلام على طريقة مجاز الحذف ليس على وجه
حقه لانه يقول يمكن ان يراد اهل الاسلام على طريقة الخ واما التجوز اللغوي فبان
يراد بالاسلام اهله اطلاقا لاسم الصفة على الموصوف لعلاقة التعلق
بينهما فيكون مجازا مرسلا تبصر بعد اسم الفاعل اي تكسب التجوز اللغوي
ويجوز التجوز في الاعراب اي ذا تبصرة وفي الاسناد ايضا بل هذا ابلغ على ما
نقلناه عن عبد القاهر ولا يبعد حمل كلامه ثم على الاخير على وجه ما سنه في
بعدي فيتذكر واعتبره في تذكرة اي تفهيم الغير من اضافة المصدر
الى الفاعل او الى المفعول اي تفهيم الغير اياه او تفهيمه للغير فعلى الاول هو
تبصرة للمتعلم المبتدي وعلى الثاني للعالم المنتهي وكذا قول المص وتذكرة لمن
اراد الخ يمكن اعتباره بالنسبة الى كليهما فان اريد لمن اراد ولئن يتذكر
بحفظ اخذا ومتعلما من ذوي الافهام كان تذكرة للمبتدي ولئن اريد لمن اراد
ان يتذكر حال كونه ممن يذكر من ذوي الافهام كان ظاهر الانطباق على المنتهي وقوله
ذوي الافهام على الاول ظرف لغو متعلق بيتذكر بتضمين نحو معنى الاخذ وعلى الثاني
مستقر في موضع النصب على انه حال من من اراد هذا ولكن لا يخفى ان التبصرة

المراد م

المجاز بأن

فان في الحاكمات النصب على الاعراب حيرا منه

لا يخفى ان يليق الاستقرار على الاول ايضا على انه حال ويراد بهم
بهذا المتعلم سلمه

انسب بالمبتدى والتذكرة بالمنتهى   ومعنى لاسيما الاصلى
نفى المثل اما فقط كما اذا كانت ما زايدة او مع شى زايد كما لو كانت موصولة
او موصوفة ولا يبعد جعل النفى بكونه قوله وما زايدة او موصولة او موصوفة بتتمة بيان
المعنى   ثم استعمل بمعنى التخصيص اى جعله مخصوصا واعلم ان نصب سى فى
الاصل على انه اسم لا التى لنفى الجنس وخبر لا محذوف ولهذا الترمناه على ما هو لغة
الحجاز والتقدير لا مثل كذا موجود ثم اذا جعل بمعنى خصوصا صار
لاسيما منصوب المحل على المصدرية لخصوصا وكان اللفظ باقيا على ما كان
عليه قبل قال الرضى رحمه الله وذلك كما ان يا ايها الرجل نقل من باب النداء الى باب
الاختصاص لجامع معنوى بينهما فصار فى نحو انا افعل كذا ايها الرجل
منصوب المحل على الحال مع بقائه ظاهرا على الحالة التى كان عليها فى النداء
من ضم اى ورفع الرجل هذا وقد يجعل بمعنى المصدر اللازم ايضا اى تخصصا
وقد يحذف لا فى اللفظ قال الشيخ الرضى وتصرف فى هذا اللفظ لكثرة
استعمالها بحذف لا وتخفيف اليا مع وجود لا وعدمها   لكن مرادا
اقول اى من حيث العمل فان نصب سى بواسطة لا على ما مر او من حيث المعنى
فانه ان استعمل فى معناه الاصلى من نفى المثل فظ ولهذا استعمل بمعنى
التخصيص فان المنقول من المعنى الاصلى المذكور الى هذا المعنى هو مجموع
لاسيما كيف لا والمناسبة انما يتحقق بين معنى لاسيما وبين التخصيص

قوله يا ايها الرجل اصله تخصيص المنادى بطلب اقباله عليك ...

وعدة النحاة من كلمات الاستثناء وقد صرح صاحب المفصل بذلك الا
الرضى قال واما لاسيما فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده منبه على   بعده
اولويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته لان ما بعده مخرج عما قبله من حيث
الاولوية بالحكم المتقدم اقول قد اختلف فى ان الاستثناء من النفى اثبات ومن   اولويته
الاثبات نفى ام لا فى المقامين فان بنى الامر على الثانى حتى يكون حقيقة الاستثناء
مجرد الاخراج عن حكم المتعدد ومع السكوت عن حكم المخرج فلا اشكال فى عده من كلمات
الاستثناء فانه يفيد ذلك الاخراج لكن مع شى زايد هو الحكم فى المخرج بوجه آخر
من جنس الحكم السابق ولا باس فان حقيقة الاستثناء وهو الاخراج لا بشرط
الحكم قد تحققت ولهذا بنا على الاول حتى لم يتحقق الاستثناء الا بالاخراج بشرط
الحكم على المخرج بنقيض حكم المتعدد فان كان حكم المتعدد سلبا حكم على المخرج
ايجابا وبالعكس فح لم يتحقق تمام حقيقة الاستثناء بل الاخراج فقط فلا
محيد عن ارتكاب التجوز ولعل مراد الرضى الامر الاول كما هو المتبادر فلذلك
جزم بالتجوز ثم اقول اما ما افاده من تحقيقه فلا يابى شيئا من الوجهين
لكن قوله انه للاستثناء عن الحكم المتقدم يرجح جانب الحقيقة حيث صرح بتحقيق
الاستثناء ولم يكتف بالاخراج ولهذا احتمل التجريد هذا وينبغى ان لا يعطف قوله
وعده على قوله استعمل اه فيستفاد منه العدا اختصاص بهذا الاستعمال بل هو   بدونه
معطوف على الجملة القضية الماضية فان هذا الاختصاص خلاف الواقع بل هذا العد   العد

جار على كلا الاستعمالين وكلام الرضي يشعر بذلك وجعل جملة في حكم كلمة الا في افادة
الاستثناء غير عزيز قال العلامة جاءني القوم عدا زيدا وخلا زيدا وما عدا زيدا
وما خلا زيدا بعده افعال يضمر فاعلها وكذا قال المبرد في حاشا قالوا انما
اضمر الفاعل ليصير على صورة الحرف لنيابتها عن الا وفيما بعده ملاذ او ح
المستثناة من الرضي لنا الرفع هو الاقل قال لانه يحذف احد جزئي الجملة الاسمية التي
هي صلة او صفة فقليل وصرح ايضا موافقا للكلام المفصل انه نصب الاسم بعد
لا سيما ليس بقياس لكن روي بيت امرئ القيس بالنصب ايضا قال فتكلفوا
لنصبه وجوها قال بعضهم ما نكرة غير موصوفة ونصب يوما باضمار فعل اعني
اعني ما قيل على التميز انتهى وهذا الاخير اذا كان الاسم نكرة صرح به الاندلسي
وهذان المحتملان للنصب قد نقلهما الاستاد ره في حاشية الحاشية عن صاحب
المفتاح وذكر في اصل الحاشية محتملا اخر وهو انه يكون على الاستثناء على تقدير
جعل لا سيما بمعنى التخصيص يحتمل انه يكون النصب على الحالية اي اخص
خصوصا او اختص هو اختصاصا حال كونه كذا لكن هذا ايضا انما يظهر
صحته على تقدير كون الاسم نكرة واما الجر فهو على الاضافة او على البدل من
كلمة ما ان جعلت نكرة موصوفة مضافا اليها لا كما جوزه الرضي وكلمة
ما على الاخيرين زائدة اه اقول هذا على تقدير الجر فانه تام الاسم اعني سيما
ح بالاضافة الى ما بعده وتوسط الحرف الزائد بين المضاف والمضاف اليه

المحتملان

٢٠٦

قد يتعين في بعضهم كان بين الاحوزد و من غير جازم واما على تقدير النصب فصحته لانه تام الاسم
ح بالكلية والجواب انه ح مفرد مبني على ما ينصب به ولزوم تامه بالجملة
انما هو حكم المعربات ولا يبعد على تقدير النصب على الاستثناء بل على الحالية
ايضا انه يكون ما نكرة غير موصوفة يضاف اليها لا كما ان يكون على تقدير النصب
على التميز وبتقدير الرفع ولا سيما يوما بدارة جلجل اوله الا رب يوم لك منهن
البيض صالح ورب منا للتكثير وعلى ما هو ظاهر السياق والمراد بالبيض
النسوة والجلجل جيبه والبيت من قصيدة من جملة السبعيات اولها قفا
نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل وهذه
الثلثة اسامي لمنازل وههنا فائدة ثانية الاولى قد تدخل الواو على لا سيما كما
في هذا البيت فيشكل الحكم بكونه من كلمات الاستثناء لان العاطفة لا
تدخلها ويتقى بما قاله الرضي انه الواو اعتراضية كما في قولك انت طالق
طلاق والطلاق البتة اذ هو مع ما بعدها بتقدير جملة مستقلة الثانية قد
يذكر الواو بعد سيما كما في عبارة الاستاذ ره في بحث تعريف النظر
حيث يقول سيما وقد قيد بالغاية وهذا ايضا مما يستصعب فان
توسط العاطفة بين كلمة الاستثناء والمستثنى بها لا يتعارف ويتخلص
يستفاد من كلام الرضي ايضا انه الواو ح حالية وكلمة قد في العبارة
المنقولة يعضده وقد يتوهم لا سيما اذا جعل بمعنى خصوصا مثلا حال

اليه بكسر اللام وتشديد الياء كذلك كذا في القاموس

كون ما بعده حالا الا اخصه والحال انه كذا ولعلنا انبعنا قصدا الى تكثير الفوائد
وتوفير الزوائد عسى ان يهدي بها غويا وينتفع به ذكي باعتبار دلالتها على
المعاني المخصوصة كانه قيد للنقوش والالفاظ معا غايته لما يكون الدلالة
في النقوش بتوسط الالفاظ ويمكن ان يجعل قيدا للالفاظ فقط ويحال
الامر في النقوش الى المقايسة افادة للشمول العموم واه توضيح ان المنطق
يطلق في المشهور على القانون العاصم عن الخطاء في الفكر وهذا امر كلي متحقق
في ضمن امهات مسائل هذا العلم وفيما هو اكثر منها ويطلق ايضا على المجموع
القوانين التي لها دخل في الاكتساب وهذا كل مركب من المسائل المدونة
المستخرجة باجمعها وما لم يخرج بعد من القوة الى الفعل ولا يصدق على الا مهات
فقط فان حمل المنطق في عبارة المقسم على المعنى الكلي المشهور كان اعم من القسم
الاول بحسب التحقق العلمي حيث كلما تحقق القسم الاول بان حصل العلم به على
الوجه المعتد به فقد تحقق علم القدر العاصم من المنطق ولا عكس كليا
لجواز تحقق المنطق في ضمن كتب اخر ثم في المعنى الثالث من المعاني السبعة
اعني المعاني يتحقق عموم المنطق بحسب الصدق ايضا اذ يصدق على تلك المعاني
انها قدر عاصم فعموم المنطق بهذا المعنى من القسم الاول باحد المعاني الستة الباقية
بحسب الوجود فقط وفي المعنى الثالث بحسب الصدق والوجود كليهما ومن ثم لم
لا ذلك كلمه فقط على ان بعض النسخ ولئن حمل المنطق في عبارته على معنى الكل من حيث

الكل كان القسم الاول بالمعنى الثالث خاصة جزأ منه واما المعاني الباقية فليست
جزأ لهذا الكل ولا جزئيا له فلم يتحقق علاقة الشمول فيهما باحد الوجهين ٥ ٥
فقوله في المنطق اما من قبيل كون الخاص في العام بناء على المعنى الاول ٥ ٥
باي معنى اخذ القسم الاول واما من قبيل كون الجزء في الكل بناء على المعنى الثاني ٥ ٥
وكون القسم الاول عبارة عن المعنى ثم لا بد من تقييد البيان او نحوه على ٥ ٥
التقادير كما هو مقتضى المقام والا مرفيه بين والمناقشة في ان العموم ٥ ٥
الصدق والكلية بالنسبة الا المعنى الثالث انما هو نفس المنطق البيان ٥ ٥ ٥
يدفعها النفط القبيل على ان المقام الخطابي لا يليق فيه السلها بهذا اما ٥ ٥
عند من في حل هذا المقال وما افيد ههنا لا يخ عن الاختلال ولعل عجب من ٥
زعم ان كون المنطق مجموع المسائل يتعين في الوجه الاول المبني على اطلاق وفعاله
على الاول بحذر ان المنطق اسم لمجموع القوانين كما صرحوا به ويدل عليه كلام المحشي
بحسب الظاهر حيث قال بناء على ان اه والطف من هذا انه اورد على ما يوجد في
بعض النسخ من قوله اما بحسب الوجود فيما سوى المعنى الثالث او بحسب الصدق
وهو فيه مقام الشمول اه انه يتوجه عليه ان العموم بحسب التحقق متحقق في
المعنى الثالث ايضا وانت تعلم ان العموم بحسب الصدق مستلزم للعموم بحسب
التحقق فذكره يتضمن ذكره ولفظ فقط بعد قوله بحسب الوجود على ما في النسخ ينبهك
عليه ثم اقول التفصيل ان المنطق قد يطلق على العلم وقد يطلق على المعلوم وقد

في هذا المقام م

يطلق على الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل وهذا شأن جميع اسماء العلوم
المدونة والظاهر ان الاول حقيقة والاخيرين مجازان مشهوران ثم على الاول
اما ان يراد العلم المتعلق بمجموع المسائل او المتعلق بالقدر العاصم وعلى الثاني
اما ان يراد جميع المسائل او القدر العاصم فهو يحتمل خمسة معان والقسم
الاول سبعة والحاصل من ملاحظة السبعة مع الخمسة خمسة وثلثون بتقدير
في بعضها البيان وفي بعضها الحصول او التحصيل او نحو ذلك مما يجده
فطرة السليمة مناسبا بكسر الدال وفتحها اما الفتح فعلى انه يكون من قدم
المتعدي لا غير وهو الاظهر عند العقل من حيث عدم التكلف في اللفظ والمعنى
واما الكسر فعلى انه يكون من قدم اللازم بمعنى تقدم كان تلك المباحث لكمال
استحقاق التقدم قد تقدمت بنفسها او يكون من قدم المتعدي بمعنى ان
تلك الالفاظ مثلا هي المقدمة لمعانيها في الادراك وتلك المعاني هي المقدمة
لالفاظها في التلفظ وهذا الاعتبار في المركب من الثلثة مع ان كون الكتاب
محتملا له تقتضي كون مقدمة الكتاب التي هي من اجزائه ايضا كذلك ويمكن
ان تلك المباحث هي المقدمة لمن يعرفها على من لا يعرفها هذا ولكن ذكر صاحب
الكشف في الفائق وصاحب المفتاح في الاساس ان المقدمة بفتح الدال
خلف من القول بمعنى ما يذكر قبل الشروع اقول الموصول كناية عن تمام
الامر المذكور قبل الشروع بقرينة قوله لارتباطها له فان هذا يوجب اولا ذكر

المجموع وثانيا ذكر الابعاض وكذا الحال في قول المعترض الشرح مبين طائفة
من الكلام قدمت امام المقصود لارتباطه بها وانتفاع لها فيه فلا يتجه النقض
بابعاض المقدمة على ان التعريف اللفظي بالاعم سائغ شائع واما الزام كون
جزء من المقدمة مقدمة وكون جزء القسم الاول قسما اول فتكلف مستغنى
عنه بل هو من قبيل اطلاق السورة كالفاتحة على اية منها وهو كاتري السم،
وهي مقدمة الكتاب لا شك ان كون الكتاب عبارة عن الالفاظ يقتضي كون
ما هو جزء منه من المقدمة والفصل والقسم والباب ونحوها ايضا عبارة عن الالفاظ
فما افاده سيد المحققين في حاشية المطول من ان مقدمة الكتاب من مصطلحات
المصنف وليس في كتب القوم منه عين ولا اثر ليس على وجهه على ان في الفائق تصريحا
بذلك قال المقدمة الجماعة التي تتقدم على الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد استعيرت
لاول كل شيء فقيل مقدمة العلم ومقدمة الجيش ومقدمة الكتاب ومقدمة الكلام
اقول لكن الظاهر انه لا يحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ كما لا يحصر الكتاب فيها
ولعل اختصارهم نظرا الى ان الاحتمال الاظهر في الكتاب هو الالفاظ ثم على عليهما
هذا فالفرق بين المعنى الثالث لمقدمة الكتاب وبين مقدمة العلم باعتبار النوع
في الثاني دون الاول فتأمل ومقدمة العلم هي الادراكات قال في الحاشية
هذا انظر الى ظاهر قولهم مقدمة العلم هي التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما
وقولهم في تعريف المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم حيث لم يقولوا ما يتوقف

الشروع في العلم على ادراكه فان ذلك يشعر بان مقدمة العلم من الادراكات وان
احتمل ان يكون نفس المعاني ويكون معنى قولهم ما يتوقف عليه الشروع ما يتوقف الشروع
على العلم به ويكون في قولهم هو التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما مسامحة
لكنه خلاف الظاهر والمسامحة اطلاق التصور والتصديق على المتصور والمصدق
به او حذف المضاف اي هو متعلق التصور والتصديق هذا وقد يبحث في كون ظاهر
قولهم ما يتوقف عليه اه يشعر بان المقدمة من الادراكات بحث لظهور ان ظاهر ما يتوقف
عليه يشمل الادراكات والمعاني ولا اشعار فيما ذكر الى انها ليست نفس المعاني
فيجوز ان يكون اعم من الادراكات التي هي مقصوده لان الاشعار حاصل من المجموع
لان القول الثاني فقط اقول وفيه بحث اما اولا فلانه لا شك ان المتبادر من
التوقف التوقف اولا والمدرك وان صدق عليه انه يتوقف عليه الشروع لكن
بتوسط الادراك لا اولا وظاهر التعريف وما يتبادر منه لا ينطبق الا على
الادراكات واما ثانيا فلان قوله فيجوز ان يكون اعم من الادراكات مع انه غير محتاج اليه
كلام لا حاصل له اذ هذا الاحتمال معلوم الانتفاء من خارج حيث لم يذهب اليه احد
واما ثالثا فلان ما افاده من التوجيه باباء التاويل الذي ارتكبه الاستاد في
العبارتين اذ بناء عليه لا يلزم التاويل الا في قولهم هو التصور بوجه ما والتصديق
بفايدة ما واما رابعا فلان العبارة الثانية لما لم يوضح كون المقدمة من الادراكات
ولم يتوقف دلالة العبارة الاولى على ذلك كان ضم الثانية الى الاولى استدراكا عليهما

محصنا كالمبين بصيغة الفاعل ومبينها بصيغة المفعول والحكم في الحاشية الحاصل
ان الالفاظ الموضوعة بازاء متعلقات مقدمة العلم هي مقدمة الكتاب انتهى
والغرض ان تلك الالفاظ فرد من مقدمة الكتاب لا انها منحصرة في تلك الالفاظ
اذ لا يلزم توقف الشروع على ادراكات معاني مقدمة الكتاب وهذا القدر كاف
فيما هو بصدده من دفع التنافي فافهم وجعل في المطول نفسها مقدمة
العلم واراد ادراكاتها وهذا هو التسامح قال شيخي في الحاشية هذا بناء على ان
المقدمة من الادراكات ولو كانت نفس المعاني فلا حاجة الى ذلك انتهى
قلت كان الاستاد لم يراجع الى المطول فقبل التسامح والا فعبارة المطول
هكذا اي مقدمة لما يتوقف عليه مسايله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومع
التصريح بلفظ المعرفة لا مجال لذلك هذا وحيث صار المبحث معركة للفحول ومزلقة
للعقول فلا علينا لو فصلنا القول فيه فكون التفصيل في تحقيق الحال واجمل
القول السليمة قدوة لا ما قيل اوتي اعلم ان المصنف ذكر في شرحه للرسالة ان مقدمة
الكتاب ما يذكر فيه قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ومن ههنا امور ثلثة الاول
بيان الحاجة الى الميزان اعني معرفة غايته ومنفعته الثاني بيان ماهيته اعني تفسيره
بما يعم جميع مقاصده على وجه يميزه عما عداه الثالث بيان موضوعه اعني بيان
ما به يتميز هذا العلم في نفسه عن العلوم الاخر الى ان قال واما ما ذهب اليه الشارحون
من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم ففيه نظر لامكان الشروع بدون

(margin notes: نر — لما — نر — اخر ما قال هناك ثم قال)

هذه الامور وما ذكر من التعبيرة فليس له امر معتد به ولا يتقين الاقتصار على ما ذكره هذا
كلام صريح في الاول ومحور في الثاني قال الشريف المحقق قدس سره ويظهر لك منه ان
ما جعله في هذا الكتاب اعني المطول مقدمة العلم من الحد والموضوع والغاية جعله
في شرح الرسالة مقدمة الكتاب بالتفسير الذي ذكره ههنا ومن توقف الشروع
على هذه الامور لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فقط ولا يحتاج في قوله المقدمة
في حد العلم وغايته وموضوعه الى تكلف لان هذه الامور عين مقدمة الكتاب
بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط على ما بينه المحشي في المطول
اقول كلام السيد قدس سره يشتمل على ايرادات ثلثة على المحشي الاول انه بعد ما ذكر في شرح
الرسالة ان الامور الثلثة ليست مقدمة العلم بل مقدمة الكتاب جعلها في المطول
مقدمة العلم الثاني انه من توقف الشروع على الامور الثلثة في الاول واثبته في الثاني
الثالث انه لما جعل تلك الامور في الثاني مقدمة العلم وصرح في الاول بانها ليست مقدمة
العلم بل مقدمة الكتاب لزم انحصار المقدمة عنده في مقدمة الكتاب فاحتاج الى التكلف
في الظرفية كما احتاج من حصر المقدمة في مقدمة العلم مع ان بناءه على اثباته مقدمة الكتاب
كان هو التفصي عن هذا التكلف كما صرح به ثم ان الاستاد قدس سره اجاب عن الايراد الاول بانه
انما جعل في المطول ادراكات الامور الثلثة مقدمة العلم ولم يجعل في شرح الرسالة
تلك الادراكات مقدمة الكتاب حتى يلزم التنافي بل جعل الامور الثلثة اي الالفاظ
المبينة لها اقول بهذا التحرير يندفع ما قيل ان قوله لا ادراكاتها ليس على ما

دراكاتها
ينبغي بل ينبغي لا نفس الامور الثلثة كما هو مقتضى عبارة السيد قدس سره وذلك لان قوله لا
لم يقصد الرد على السيد قدس سره بل تعيين مبنى الجواب على انه جعل ادراكات الامور الثلثة في
المطول مقدمة العلم فالمنافاة انما يتصور اذا جعل في شرح الرسالة تلك الادراكات
مقدمة الكتاب لا نفس الامور فلذلك نفى ادراكاتها لا نفسها ثم اقول ان الايراد
الثالث لابتنائه على الاول يندفع باندفاع الاول فما افيد من انه قدس سره لم يتوجه الى
دفعه فكانه قد سلم وروده ليس على ما ينبغي واما الايراد الثاني فلا يندفع بما اراده
ثم غاية ما يتصور في دفعه ما علقته في حاشية المطول من ان ما ذكره في المطول بناء
على ما هو المشهور بين الجمهور وما قاله في شرح الرسالة بناء على ما هو التحقيق عنده
ولفظة يقال في المطول دليل واضح على هذا المعنى هذا وقد اورد على الاستاد قدس سره
اولا انه عدم ورود الايراد ثم فان حاصله ان المقدمة من توقف الشروع على الامور الثلثة
واعترف بتوقف الشروع عليها في المطول وبينهما تناف فايراد السيد قدس سره هذا لما
ذكره وما تكلفه لا يدفع هذا اقول كلام السيد قدس سره يشتمل على ايرادات ثلثة وقد توجه
الاستاد الى دفع الاول صريحا والى اندفاع الثالث لابتنائه على الاول وما اورده المورد
هو الايراد الثاني ولم يتعرض الاستاد لدفعه وقد سمعت وجه دفعه واما ان ايراد
السيد قدس سره هو الثاني دون الاخيرين فمما لا ينبغي ان يصار اليه كيف وقد ذكر كلامه [illegible]
هو الايراد الثالث وعنوان خطابه هو الاول وانما تعرض للثاني في ضمن قوله ومن
توقف الشروع عليها وهذا الذي ذكرناه جدا انما وقع على صورة البحث حيث قوبل المنع

شرح الرسالة

بالمنع فان الموجه مانع ثم اورد عليه ثانيا بانه قوله انما جعل هناك بيان الامور الثلثة
مقدمة الكتاب لا ادراكاتها محمول لان كلام المص كما قال السيد قدس سره يدل على ان جعل
معاني الامور الثلثة وادراكاتها لا الفاظها مقدمة الكتاب حيث قال في شرح الرسالة
لان مقدمة الكتاب ما يذكر فيه قبل الشروع في المقاصد لارتباطها بها ومعنى هنا امور
ثلثة الاول بيان الحاجة الى الميزان الثاني معرفة حده الثالث معرفة موضوعه
الى اخر ما قال اقول اولا لا يخفى عليك بعد اطلاعك على ما نقلناه من صريح كلام
المص في شرح الرسالة ان ما نقله المورد من التصريح بالمعرفة في الثاني والثالث ليس
في كلام المص منه عين ولا اثر ولا في حاشية السيد قدس سره حكاية ولا خبر وهذا ان
مثل هذا الحكيم العظيم لعجب غريب وثانيا انه لو سلم ان عبارة المص ما نقله فبعد
التصريح بان مقدمة الكتاب هو ما يذكر قبل الشروع وظ عدم انطباقه حقيقة الا
على الالفاظ مع تصريحه في شرح التلخيص بانها طائفة من الكلام لا بد من تطبيق هذا
المنقول على المحكم كان يؤول بتقدير لفظ البيان في الاخيرين ايضا وثالثا ان صورة
البحث كالبقية وما الحقه فاسد ثم اورد ثالثا انه قدس سره سلم ان توجيهه مبني على المسامحة
وحمل هذا الا تسليم سوال الدقيق لايراد الى عبارة لا يمكن تصحيحها الا بتكرار ما استند
عن اهل النظر اذا قيل المراد ورد الايراد اقول فيه بحث ظ فان ارتكاب المسامحة
المذكورة وبيان جعل نفس الامور الثلثة في المطول مقدمة العلم وارادة ادراكاتها
انما هو لازم فليس يتوقف اصل الجواب عليه فانه لو جعل نفس الامور الثلثة

مقدمة العلم وبيانها مقدمة الكتاب لاندفع الاشكال بل ادركها بها التي فقط على ما
قوله مقدمة العلم التصور بوجه ما او على ما نقلناه عنهم قدس سره في حواشي الرسالة نار من
سليم المراد هذا مع انه اذا صح اصل الكلام بناء على المسامحة الا يبقى الا مناقشة
لفظية سهلة وهو لان الاول يرى انه المسامح والتصريح بالمقصود وهذا اما لا يلتفت اليه
وما هو اول القارورة كسر في الاسلام هو الصورة الحاصلة من الشيء عند
العقل ما افاده قدس سره هنا اتباع للمشهور من التخصيص في المقسم وما اختاره ثانيا
هو ما حققه وحيث تحقيقنا انه كما خص العقل بالانسان يكون التخصيص بالحصول والحادث
كليهما حاصلا وانه عم يكون الاول حاصلا دون الثاني لكن الاول انسب كما سيجيء
في التخصيص
هذا ومن العجب ما اورده ان هذا التعريف لا يصدق على العلم الحضوري
لما فيه من المسامحة اورد عليه ان العلم يطلق تارة على المعنى المصدري المعبر عنه
بالفارسية بدانستن وهذا ليس بكيف بل نسبة واخرى على الصورة التي تنكشف
بها الاشياء وهي تكون كيفا فمن عرف العلم بحصول الصورة اراد به الاول ولما جعل
ذلك وسيلة الى تبيين المعنى الثاني ثانيا ومن فسره بالصورة الحاصلة قصد
به المعنى الثاني اولا اقول قد عرف الكاتبي وغيره العلم الذي هو مورد التقسيم الى
التصور والتصديق والبديهي والنظري المفسرين بما يتوقف حصوله على نظر
وما لا يتوقف حصوله على نظر بحصول الصورة ولا شك ان الذي يقسم الى ما ذكر هو
الكيفية النفسية فما اورد توجيه لا يغني به كلامهم هذا مع ان في ايراده اعتراضا

نقل م

بالمسامحة حيث عرف الفرع والعمل الاصل وما قال بعيد هذا الايراد ولو قال المحشي لما فيه من توهم المسامحة لكان اسلم ولعل مقصوده بهذا اثبات ما يعتد به دافعا من هذا الايراد بهذا الفاضل سلمه الله على قوله لانه من مقولة الكيف بنا انه على هذا لا يندرج علم الواجب تعالى تحت العلم المعرف لخروجه عن هذا التفسير مع تصريحهم بلفظ العقل تخصيصا للقسم ولهذا ادخروجه عن التعريف الا ان لا اخذ الصورة فيه فهذا اعرب لان الكيف هو الصورة الحاصلة عند العقل لا مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك وسيجي تصريحه بشمول الثانية علم الواجب تعالى واعلم ان العلما اختلفوا في ان العلم بالشئ هل يستلزم وجوده في الذهن ام لا بل هو تعلق او صفة ذات تعلق بالمعلوم بها ينكشف المعلوم عند العالم من دون ان يقتضي وجود المعلوم في الذهن فالفلاسفة والمحققون من المتكلمين كالمحقق الطوسي على الاول وجمهور المتكلمين على الثاني وعلى الاول لغلا نزاع في ان ا نا شيئا فقد تحقق امور ثلثة صورة حاصلة في الذهن وحصول تلك الصورة فيه وقبول الذهن لتلك الصورة فاختلف الاولون في ان العلم اي هذه الثلثة فمنهم من قال بالاول فجعله من مقولة الكيف ومنهم من قال بالثاني فجعله من مقولة الاضافة ومنهم من قال بالثالث فجعله من مقولة الانفعال اقول وهذا النزاع معنوي من قبيل النزاع في كون المكان هو السطح او البعد فكما انهم عرفوا المكان بامارات مسلمة بينهم مثل نسبة الجسم اليه بكلمة في وصحة انتقال الجسم منه الى مثله

بالصورة الكونه عين ذات الواجب تعالى وليت شعري كيف اشتبه عليه الامر للالتباس م

في الذهن

وكونه

٧

وكونه بتمامه مشغولا بالجسم بتمامه وغير ذلك ثم اوردوا المحمولات المتنافية على هذا الموضوع الواحد المحرر فيما بينهم فكذا العلم يعرفونه بامارات مسلمة كاتصافه بالمطابقة والضرورة والاكتساب من الحد والبرهان والانقسام الى التصور والتصديق نور وغير ذلك ثم يختلفون في ان المعلوم بهذه الامارات هل هو الصورة او حصولها او قبول النفس لها وكلام الشريف المحقق في حواشي المطالع صريح في هذا حيث ان الاول هو المذهب المنصور واستدل عليه بان الصورة يوصف بالمطابقة كالعلم بخلاف الانفعال والاضافة ولا يخفى ان من الامارات السابقة لكن اعترض الصورة هو الموصوف بها اولا على نحو اتصاف العلم دون الانفعال والاضافة فان اتصافهما بها انما يكون بتبعية الصورة ثم القايلون بحصول صورة الاشيا في الذهن منهم من قال الحاصل في الذهن انما هو شبح للمعلوم يخالف له بالماهية غايته انه مبدا الانكشاف وفيه ان دليل الوجود الذهني لو تم لا يقتضي ان يكون للامر المعلوم نحو اخر من الوجود لا الشبح الحاكي عنه ومنهم من قال الحاصل في الذهن هو نفس ماهية المعلوم موجودة بوجود ظلي وهي باعتبار هذا الوجود يسمى صورة كما انها باعتبار الوجود الاصلي يسمى عينا فهذه الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين العين كما ان العين اذا وجدت في الذهن كانت عين الصورة والفرق بينهما وبين معلومها الموجود في الذهن بالاعتبار ومنهم من قال هناك امران صورة اي شبح قايم بنفس العالم بها ينكشف المعلوم

الامر

بهذا الاعتبار

ومن العلم وصورة اي مهية موجودة في الذهن غير قايمة به ومن المعلوم وهما متغايران
بالذات وهذا جمع بين الرايين اذا عرفت هذا فنقول اما على مذهب القايلين الاولين هو
بالشبح وحده او مع المهية فلا اشكال في كون العلم كيفا مع كون المعلوم جوهرا مثلا
لاختلافهما بالمهية واما على القول الثاني فيتجه انه كيف يتحد الجوهر والعرض بالمهية
ولو امكن هذا في العرض والجوهر عند من يجعلهما من الاعراض العامة وتفسير الجوهر
بمهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض بالموجود في الموضوع
مع فوات المقابلة فلا شك في امتناعه بالكيف والاجناس الجوهرية كالحيوان
العرضية كالكم وقد التجأ الاستاد لدفع هذا الاشكال بانهم انما عدوا العلم كيفا
على سبيل المسامحة ويلزمه كون العلم بالجوهر عرضا خارجا عن المقولات التسع
والحصر في المقولات ولئن كانت استقرائية لكن ليس عندهم بحيث يجوز فيه مثل هذا
التخلف الفاحش هذا مع صدق تعريف الكيف على العلم والسيد السند قدس سره قال انه
تبدل مهية واحدة بحسب نحوي الوجود فيكون الشيء في الخارج جوهرا فاذا وجد
في الذهن انقلب كيفا قال ولعل مراد من قال بالشبح والمثال هذا لان المهية لا تحصل
في العقل بل الحاصل هو الشبح كما هو المشهور وبهذا اندفع الاشكال لكنه يشكل بانه
لم يثبت للمهية الواحدة وجودان كما هو مقتضى دليل الوجود الذهني وكونهما متحدين
بنحو من انحاء الاتحاد وهو ان الشيء في الخارج لو وجد في الذهن انقلب اليه فكان عينه
وبالعكس لا يفيد اثبات الوجودين لمهية واحدة وقد ظهر مما ذكرنا ان الاقرب هو المشكك

الثالث

الثالث ولئن ترك الاول فلزوم قيام امر مخالف للمهية المعلومة بالذهن كون
هو العلم بها مما يتم عليه برهان بهذا وقد يقال ان العلم بالجوهر يجوز ان يكون عرضا وكيفا
قايما بالنفس قياما خارجيا والجوهر المعلوم قايما بها قياما ذهنيا وهما متغايران بالذهن
بالمهية على نحو ما مر في القول الثالث وبعضهم بهذا دفع الاشكال واستغرب بانه اذا سلم قيام
المعلوم بالذهن قياما كان يلزم عرضيته اذ العرض هو الموجود في الموضوع سواء كان في
الذهن او في الخارج بالاتفاق منهم ولذا صرحوا بان المقولات غير مختص بالوجود العيني
ثم ما الباعث على القول بقيام المعلوم بعد اثبات علم مغاير له بالمهية قايم بالذهن
ولان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة له اي في الواقع لا
بمجرد زعم المدرك وهو خط لايق لما ذهب اليه الاستاد ان جميع المفهومات متحققة
في نفس الامر لوقوع كل موضوع على الايجاب صادق كان كل منها صورة مطابقة
لشيء لانا نقول هب ان التعريف على ان العلم بالشيء هو حصول الصورة المطابقة
لذلك الشيء عند العقل فكونها مطابقة لشيء اخر كلون العلم بالانسان
صورة مطابقة لحال الفرس غير مجد لان العلم كما يطلق على مطلق الادراك
مطابقا كان او غيره فقد يطلق على ما يخص التصور المطابق لو تصور فيه الا مطابقة
والتصديق اليقيني كما هو صفة توجب تميز المعاني لا تحتمل النقيض فلعل
المعرف هنا هو العلم بهذا المعنى لانا نقول ان الكلام هنا في العلم الذي ينقسم
الى الكسبي والاكتساب بتصور كان او تصديقا مطابقا او غير مطابق

ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية اه اقول التعريف للعلم الكاسب والمكتسب
وهو لا يكون الا كليا وتخصيص لفظ العلم بادراك الكلي كالمعرفة بادراك الجزئي
عرف مستفيض هذا وقد يقال انه لفظيه فيخرج الحاصل في الالات فكذا اللفظ عند
يخرج الحاصل في النفس فاختيار الثانية على الاول ترجيح للمرجوح واحتمال التجوز
مشترك ويجاب بان لفظ عند يستعمل عرفا فيما نسب الى الاحد على وجه الاختصاص
كما يقال عندي كذا اقتنا والحاصل في العقل ايضا فتامل فيه واعلم انه وجه صحة التعريف
على ما يستفاد من لفظ المتن انه يراد بالحصول الحاصل ويكون الاضافة من باب
جرد قطيفة فيصير المعنى صورة الشيء الحاصلة ويراد بصورة الشيء ما يوخذ
عنه عند حذف المشخصات كما صرح به المص في شرح الرسالة وهو اعم من المطابق وغيره
ويراد بعض ما يراد بعند ولو مجازا كل ذلك بقرينة تقسيماته كتقسيم العلم الحاصل
فالاول منها الى التصور والتصديق وتقسيم التصديق الى اليقين والجهلي وغيرهما وتقسيم
المتصور الى الكلي والجزئي وتقسيم كل من التصور والتصديق الى البديهي والنظري المفسرين
بالحاصل بالنظر والحاصل بلا نظر فتدبر وهو في بعض النسخ والعلم في بعضها
قوله العلم هو مطلق اه وعلى اي وجه فهذا تفسير ان للعلم عدل اليه الاستاذ من عمها
بانه انسب بعموم قواعد الفن ولما صار المقام من مدا حض الاعلام كان الاولى
اولا حل الكلام ثم تعقيبه بما يتعلق به من النقض والابرام فنقول العلم مطلق الصورة
الذهنية فانها باعتبار الحضور العلمي تسمى صورة كما يسمى باعتبار الوجود الخارجي

مزلة للاعلام نهر

عينا الحاضرة عند المدرك سيما الغير الغايبة عنه نظيره ما هو الجوهر قايم بذاته والموضوع
محل متقوم بنفسه اي لا بغيره ولا باس بمثل هذا التجوز مع وضوح القرينة اعني
قوله سواء كانت عين المدرك اه سواء كانت تلك الصورة العلمية غير ماهية اي
ماهية المدرك بالفتح اي المعلوم وهو التصور بالكنه او غيرها اي غير الماهية المعلومة
وهو في غيره اي غير التصور بالكنه اقول انما لم يقل في التصور بالوجه ليشمل العلم
الحضوري والعلوم التصديقية فانه لا يسمى بالكنه ولا بالوجه اما الثاني فظاهر اما
الاول فلما قال الشريف في حاشية التجريد معنى تصور الشيء بالكنه هو ان يكون بنفسه
متمثلا في الذهن والتصور بالوجه انه لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه يكون
يتوجه به النفس الى ما يصدق هو عليه انتهى وهو صريح في اختصاصهما بما يكون بطريق
التمثيل واما العلم الذي يكون بحضور عين المعلوم فلا يسمى كنهيا ولا وجهيا وكان
في عبارة الشريف ههنا حيث قال عين ماهيته ولم يقل عين ذاته اشارة الى هذا
فتدبر وسواء كانت تلك الصورة العلمية غير الصورة الخارجية اي عين الخارجية
ففيه مسامحة وهو العلم الحصولي او عينها اي كانت الصورة العلمية عين الصورة
بل العين الخارجية وهو العلم الحضوري وسواء كانت تلك الصورة العلمية في ذات
المدرك اي العالم كما في علم النفس بالكليات بالاتفاق او في الاتها اي الات المدرك
والثانية نظرا الى كونه قوة كما في علمها بالمحسوسات عند الاكثر اقول لم يقل ههنا
قياسا على ما سبق وهو علم النفس بكذا وكذا تنبيها على عدم الانحصار ههنا كذا قيل

و هو

علمها نهر

يسجي الخلاف ما سبق فمن زعم ان العلم الذي هو غير الصورة الخارجية قد لا يكون حصوليا
بل حضوريا فقد كذبه كلام الاستاد دام ظله وسواء كانت عين المدرك بالكسر اي
العالم كما في علم الباري تعالى شانه بذاته فانه عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته
على ذاته فهو علم وعالم ومعلوم او غيره اي غير العالم كما في علمه بسلسلة الممكنات
فانه علمه بها عين تلك السلسلة الحاضرة بذاتها عنده تعالى وكيف يكون عين العالم
تعالى شانه عن الاتحاد مع الممكن وهذا هو العلم التفصيلي الحضوري قالوا وله
علم اخر بها اجمالي سابق غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته تعالى عند
الحكماء والمعتزلة قال دام ظله في الرسالة الجديدة الذي شبه ان يكون مذهب الحكماء هو
ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته كما انه عين الوجود القائم بذاته فهو علم بذاته باعتبار
وعلم بمعلولاته باعتبار اخر والحيثية الاولى علة للحيثية الثانية وكان العلم الاجمالي
فيناسبه التفصيل لكن ذلك العلم الاجمالي الالهي خلاق للصور التفصيلية في الحاضر
وفي المدارك العقلانية والانسانية وغيرها الى اخر ما قال فتبين ان له تعالى علمين بالممكنات
احدهما عين العالم وغير المعلوم وهو العلم الاجمالي وثانيهما عين المعلوم وغير العالم
وهو العلم التفصيلي وان علمه الاول علة للثاني فاحفظ هذا عين ماهية
فيجوز كون الضمير عائدا الى المدرك بالكسر فيلزم تخصيص التصور بالكنه والعالم
بتصور العالم ذاته بالكنه كعلم الواجب تعالى بذاته اقول وفيه نظر اما اولا فلانه
يلزم التكرار في قوله سواء كانت تلك عين المدرك فانه بالكنه حاضرا

قال الكاتبي هو تكرار القول سواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية
والكلام مبني على الالزام فلا ينفع الفرق بين ان يكون عين الشيء او عين ماهيته مثلا
ما علمته واما ثانيا فلان علم الواجب تعالى بذاته حضوري وهو لا يوصف بالكنه
والوجه كما سبق تحقيقه وكان في بعض النسخ السقيمة وجد هكذا سواء كانت
عين ماهيته بدون الضمير واللام المعوض عنه على ما في بعض اخر وقد يوجه بهذا بان المراد
كون الصورة عين ماهية من الماهيات الحقيقية وذلك التخصيص لانها لو اطلقت
لم يبق لقوله او غيرها فرد لما بين ان كلما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء من الاشياء اقول
وهذا ليس وجيها اما اولا فلان كون الصورة عين ماهية من الماهيات الحقيقية لا يستلزم
كونها تصورا بالكنه اذ فرق بين تصور الكنه وتصور الشيء بالكنه والاول لا يستلزم
الثاني كما ان تصور الوجه لا يستلزم تصور الشيء بالوجه وقد صرحوا به واما ثانيا فلانه
اذا تكلف تخصيص الماهية بالحقيقية لم يندرج في غيرها غير المفهومات الاعتبارية
وهل يقول احد بانحصار التصور بالوجه فيها وهو في التصور بالكنه افيد انه
الحاصل من الحد التام وان غيره هو الحاصل من غير الحد التام باق من الثلث اولى
يعني اذا كانا نظريين وينبغي تقييد الاول بكونه مركبا ايضا وسواء كانت
غير الصورة الخارجية وهو العلم الحصولي اه اورد عليه ان الصورة الحاصلة في العقل
من السماء مثلا علم حصولي بالسماء ولا حاجة في العلم بهذه الصورة الحاضرة الى
صورة اخرى فهو علم حضوري بنفسه هذا العلم فيلزم ان يكون خارجيا وغير خارجي

وقد يجاب بحمل كلام المحشي على ان كون الصورة عين الصورة الخارجية يكون في
العلم الحضوري لا الحصولي لان الصورة في كل حضوري خارجية اقول في
كليهما نظر اما في السؤال فلان كون صورة واحدة خارجية باعتبار وغير خارجية
باعتبار اخر غير مستحيل وتوضيحه ان المراد بالصورة الخارجية هنا هو المهية
المتحققة في الواقع مع قطع النظر عن علمنا به والصورة العلمية بالسماء من حيث
انه علم بالسماء غير مهية السماء المتحقق في الواقع ولذا كان علما حصوليا بها
ومن حيث انها كيفية قائمة بالنفس متحققة في الواقع اعني علمنا بها اما
كسائر الكيفيات النفسانية مهية خارجية غاية الامر انها منكشفة بذاتها
على النفس من غير حاجة الى صورة اخرى في العلم بها فلذا كانت علما حضوريا بنفسها
واما في الجواب فلانه مبني على ان الصورة غير الخارجية فلا يكون علمها
حصوليا لا حضوريا وهو توجيه كلام الاستاد بما لا يرضى به على ما مر وكونها
كانت عين المدرك فدعوى المدرك هنا بالفتح ولعل وجه الكسر يصير هذا عين
التعميم الاول على تقدير ان يعود الضمير في مهية الى المدرك بالكسر ثم يؤيد لو قرئ
بار اخر بالفتح يصير عين التعميم الاول على تقدير ان يعود الى المدرك بالفتح ثم يعاد اخرى
ويحمل على الكسر هذا اقول ولا يخفى اضطرابه مع ما فيه اما اولا فلان كون المدرك
هنا بالفتح على ما جزم به اولا حسن يكون تكرار القوله سواء كانت تلك الصورة
عين الصورة الخارجية كما مر واما ثانيا فلان لزوم كونه على تقدير الكسر عين التعميم
الاول

الاول على التقدير الاول ثم اذ فرق بين كون الصورة عين العالم اي ذاته وبين كونها
عين ماهية العالم فان الاول علم حضوري بذاته والثاني تصور لذاته بالكنه وهو
علم حصولي على ما تقدم واما ثالثا فلان لزوم كونه على تقدير الفتح عين التعميم الاول
على التقدير الثاني ايضا ثم مثل ما مر وليت شعري لم لم يقل بلزوم كونه على تقدير
الفتح عين التعميم الثاني مع وضوحه جدا وقد نبه عليه المفيد المرحوم في حواشيه
هنا وقد علمت ما فصلناه ولان هذه العبارة في نفسها لا تأبى عن الكسر والفتح
ولان التمثيل في الشق الثاني بعلمه تعالى بسلسلة الممكنات على الاول ناظر الى
العلم الاجمالي وعلى الثاني الى التفصيلي لكن لزوم التكرار كما فيه بعين الكسر وفي فتحه ما
اورد من انه لو كان علمه تعالى بسلسلة الممكنات غير ذاته لكان ممكنا بالقياس الى ذاته
تعالى فان كان بعلم اخر فهكذا الى التسلسل وان لم يكن بعلم لزم الايجاب في البعض
وهو خلاف الطبق الكل اقول لعل جوابه ما سبق في كلام الاستاد من ان العلم التفصيلي مستند
الى علم اخر اجمالي هو عين ذاته فلا تسلسل ولا ايجاب في فرض جمهور الناظرين في
هذا الكلام حتى الاستاد حيث حملوه على ان العلم الحضوري والقديم لما لم يكن حصولهما
بالنظر والكسب كانا بديهيين فلم يجر فيهما الانقسام الى البداهة والكسبية ولهذا اعرض
عنه علية بان صحة تقسيم المطلق اليهما لا يتوقف على كون كل من اقسامه صحيح الانقسام اليهما
فالتخصيص غير محتاج اليه مع انه خلاف ظاهر عبارتهم حيث اطلقوا لفظ العلم وهذا المعنى
مع ان التعليم انسب بقواعد الفن اقول وما يتوجه الجواب من ان المخصص لا يدعي الاحتياج الى

التخصيص بل الاولوية فان تقسيم المطلق يوهم جريانه في كل نوع فالتخصيص لدفع هذا التوهم
بقدر الامكان منظور فيه اما اولا فلان هذا التوهم بعيد جدا وكيف يتوهم من تقسيم
الجسم الى الفلكي والعنصري كون كل من الجسم البسيط والمركب منقسما اليهما او بالجملة فمثل هذا
لا يلتفت اليه والاحسن التخصيص في كل التقاسيم بل في كلها واما ثانيا فلان هذه
الاولوية لو صحت فلا يعارض ما يلزم من الامور الثلثة التي ارتكبها الكاتبي من
من تخصيص المعنى من غير حاجة والعدول عن ظاهر اللفظ من غير ضرورة والعدول عما هو الانسب
بعموم قواعد الفن وحمل المفيد المرسوم على وجه وجيه قال ومن العلوم المنقسم الى الحضوري
وكذا القديم لا يتصفان بالبداهة كما لا يتصفان بالاكتساب لان البداهة لا الكسبية
صفة وجودية او انما عدم ملكة الكسبية وكما لا يتصفان بالكسبية لكن لا يتصفان بالبداهة
فهما وصفان للعلم الحصولي الحادث فهذا هو النكتة الباعثة على التخصيص مع ما يتبعه اذ لو
هذا م — لم يخصص لم يكن التقسيم حاصرا اقول دعوى الحصر وما يتفرع عليه وجه صحيح لها ونبه عليها بالعطف — يتبعه ذر
في مثلها تصريحات القوم فانهما ما في شرحي المواقف والمقاصد من ان العلم القديم
لا يوصف بالبداهة والنظرية ومثله في عباراتهم كثير فمن شاء فليتتبع وههنا بحث
ذر — اخر وهو ان مقتضى تعليل المخصص ان يكون كلا التخصيصين لا الكناية احدهما كما يستفاد
واجاب بعض الافاضل — من كلامه او قد يجاب بان المهم دفع توهم جريان الكسب في العلم القديم وهو حاصل بكل
من التخصيصين اقول اما كون المهم دفع توهم جريان الكسب في العلم القديم دون
الحضوري فغير واضح اذ لا ترجيح لهذا على ذاك واما كونه حاصلا بكل من التخصيصين فغير

واقع

واقع فانه اذا اخص بالحصولي كان مما يخرج الحضوري حادثا كان او قديما فيبقى التوهم في
الحصولي القديم لانه يدخل فيها التخييل اقول غرضهم ان يراد بادراك الى
النسبة واقعة او ليست بواقعة ضرب من الادراك لا يتعلق الا بوقوع النسبة
او لا وقوعها بخلاف الضرب الاخر فانه يتعلق بغيرهما كما يتعلق بهما صرح بذلك المحقق
الشريف في حواشي مختصر الاصول وههنا بحث اخر ان رأيه المحقق الطوسي في نقد
المحصل قال عند الحكماء ان التصديق هو الحكم وحده من غير ان يدخل التصور في مفهومه
دخول الجزء في الكل والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا المعاني الى النفس
الادراك وهذه البحث ان الجملة تحتمل التصديق والتكذيب وبما لا يحتمل ذلك كالهيئات — كالمهيات ذر
اللاحقة في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك وهو مع التقسيمين الاولين
بالعلم انتهى والحاصل ان الحكم والاذعان ليس صورة علمية بل حالة ادراكية لاحقة لها
متعلقة بها وكذا ما ثبت بها من الشك والوهم والاستفهام ونحوها اقول وكان
هو الكل فان في تلك الهيئات منها ما لا شك في كونه من لواحق الصورة العلمية لا من
جنس الصور كالاستفهام فان القائل زيد قائم قد حصل في ذهنه صورة نسبة القيام
الى زيد ثم اذا قال هل زيد قائم قد حصل لنفسه طلب لفهم هذا المعنى فهذا الطلب صفة
قائمة بنفسه متعلقة بهذه الصورة العلمية وليس صورة لامر ولا علما بشيء بل هو فعل
صادر عن النفس متعلق بتلك النسبة ثم ان ضد الاذعان بتلك النسبة وهو ظاهر
ستلزم كون الحكم والاذعان ايضا من جنس الفعل لا من جنس العلم والكيف كيف والقائل

لا يتصور الا مع اتحاد الجنس كما قرر في مظانه ثم ان بعض علماء العصر ذهب الى ان المبدا
والمبدل عليه بوجوه يؤول الكل الى انه قد يتبدل الاذعان الى الشك وبالعكس وتتبدل
انواع الاذعان كالظن واليقين بعضها الى بعض وكذا التصديق بالايجاب قد
يتغير الى التصديق بالسلب مع بقاء الصورة بعينها فان الصورة حقيقة المعلوم
بشرط الوجود الذهني ولا يزيد المعلوم في تلك التغيرات على ما كان اولا ولا ينتقص عما كان
وغير المبتدل غير المبتدل واقول بقاء الصورة الادراكية بشخصها في جميع تلك المراتب
لا سيما في التغير من الايجاب الى السلب غير تام بل غير متصور وكيف ماهية النسبة الايجابية
غير ماهية السلبية فكذا صورتهما هذا مع ان هذا البيان يفيد ان الاذعان ليس هو
الصورة الباقية في تلك التبدلات واما انه ليس من جنس الصورة فلا والكلام في هذا
ثم ظن ان القول بان الحكم فعل لا ادراك ناش من ان معنى الايجاب يتوهم لفظ
على ما افاده شرف المحققين كيف والاعتقاد والاذعان والتسليم ليس صورة
ولا قبول صورة بل امر يصدر من النفس بعد قيام الصورة العلمية بها وهذا ان قبول ان
لم يدع فيه الوجدان ليس مما يسمع في خلافه الوجدان كالقدرة هو البرهان وانا اقول هذا
لان الاذعان ليس الا قبول النسبة على ما صرح به الشيخ وغيره لا انا نقول القبول لفظ
مشترك بين الانفعال ويقابله الفعل وبين التسليم ويقابله الانكار والتردد وكلامنا
في الثاني والاذعان هو من الاول ثم اعلم ان قسمة العلم الذي هو الصورة والكيف الى التصور والتصديق
اعني الحكم فقط او مع غيره على ما هو مذهب الحكيم والامام ليس على وجه التقسيم المستلزم لادراك

سع

الشيخ في الاشارات حيث قال ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم
المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه مساوية
لقائمتين وفي الشفاء حيث قال ان الشيء يعلم على وجهين احدهما ان يتصور فقط
والثاني ان يكون مع التصور التصديق وفي كلا القسمين الثاني هو الادراك العارض
للحكم المعروض له والحكم خارج عنه وقد اختاره صاحب الكشف والمتاخرون الا انهم
زادوا في تسمية القسم الثاني بالتصديق اصطلاحا منهم او مجازا تسمية للمعروض باسم
العارض ولا مشاحة في شيء من ذلك واما ما ورد في عبارات الشيخ وغيره من قسمة
العلم الى التصور والتصديق بمعنى الحكم فمبني على ما ذكر اما في العلم كما قرره المحقق بانه قد
المحصل واما في الحكم بان يراد بالاذعان النسبة الصورة المذعن بها حينئذ وكما
كما قيل وقد لا ينظر الحكم باختلاف حقيقة التصور والتصديق مزيد ظهور واما في نفس
التقسيم كما قيل ان لفظ العلم على هذا التقدير مشترك لفظي وتقسيمه اليهما كتقسيم
العين الى الباصرة والذهب وفي المقام بعد اطراف من الكلام يستدعي بيانها
رسالة على حدة ان شاء الله تعالى وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست ادراك
او مجمل مفصلة ذلك ولو ارید التفصيل لزم التسع وكان في قوله فانه ادراك بوقوع
النسبة تنبيها عليه قال بعض الافاضل بهذا امكن التوفيق بين مذهب الحكماء القائلين
ببساطة التصديق والامام القائل بتركبه حتى لا يتوجه بعض الاشكالات المتوجهة
على ما نسب الى الامام فان التصديق هو الحكم على القولين وهو ادراك ان النسبة

واقعة او ليست بواقعة والحكماء لما نظروا الى ان متعلق الادراك يجب ان يكون محلا حتى لا
يلزم الشك حكموا ببساطة فالتصديق عندهم حالة بسيطة اجمالية والامام لما نظر
الى التفصيل وغفل عما يلزمه حكم بتركبه فهو عنده ادراكات متعلقة بالنسبة والواقعة
والنسبة بينهما والتصورات المتقدمة على الحكم شرط في حصوله على القولين قال اقول هذا
لا حاجة الى التزام ان الحكم مركب عند التفصيل والتحليل كما قيل اقول وعند القائلين جعل
التصديق ادراكا بسيطا بالحقيقة عند الحكيم ومركبا بالحقيقة عند الامام وليت
شعري اين التوفيق وايضا غيره فلما ادعوا ان العلم المجمل المسمى بالحكم يعرضه التفصيل عند
تفصيل المدرك اولا باعتبار تعلقه بالطرفين ثانيا وبالتبع لتعلقه بالنسبة فلان
الحكم والتصديق على زعمهم متحدين بالذات متغايرين في الملاحظة على ما هو الشأن
في كل مجمل ومفصل وهذا مع انه كلام ليس بشيء فانه في عبارة الامام تصريح بان التصديق
هو الحكم وغيره فسواء كان الحكم بسيطا او مركبا لا يكون عين التصديق عنده بل جزءا
منه قال في الملخص انا لنا تصورا اذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا
وفرق بينهما كما بين البسيط والمركب وحمل التصور على المتصور والتصديق على المصدق
به والمجموع على القضية على ما قيل تعسفات لا يتفوه بها من له دراية باساليب الكلام
وفي هذا الى آخره رد لما وقع في التقسيم شبهة كما قيل ان في الشق الاول زيادة
التحقيق الثاني كالشك الا ان رد لتحقيق الاول وفي الشق الثاني وهذا وافيد ان في آخر
اخرى هي ان التصديق ليس ادراكا واذعانا لثبوت النسبة الحكمية الثبوتية التقييدية

او لا ثبوتها على ما ذهب اليه المتأخرون بل هو ادراك واذعان لنفس النسبة التامة
الخبرية الثبوتية او السلبية فاختار المصنف مذهب القدماء في المغايرين حيث اختار ان
الفرق بين التصور والتصديق بالذات لا بالمتعلق كما هو رأي المتأخرين وحيث
اختار ان اجزاء القضية ثلثة ثالثها النسبة التامة الخبرية الثبوتية او السلبية لا
اربعة ثالثها النسبة الثبوتية التقييدية ورابعها وقوع تلك النسبة او لا وقوعها
كما هو مذهب المتأخرين اقول هذا كذا ويؤيده قول المصنف في القضايا ويسمى المحكوم عليه
موضوعا والمحكوم به محمولا والدال على النسبة رابطة حيث ثلث الاجزاء ولم يقل والدال
على النسبة او لا وقوعها رابطة كما هو مقتضى طريقة المتأخرين لكن كلام المصنف في شرح
المقاصد مضطرب متردد بين المذهبين حيث قال الجمهور على ان التصديق نفس الحكم
وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق
بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث
والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا آخر
من العلم هو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة او لا
وقوعها ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن على ما صرح به ابن سينا انتهى ومثل هذا التردد
واقع في عبارة شرح المختصر العضدي واغرب من ذلك ما في حواشي المحقق الشريف على
الشرح العضدي من ان التصديق ادراك ان النسبة الخبرية واقعة او ليست بواقعة
فهذا ليس بما اشتهر من القدماء ولا بما اشتهر من المتأخرين وبالجملة كلام المتأخرين يحتمل

بارسه الاول يعلم انه ما يتوهم من ظاهر كلام السيد المحقق قدس سره في الحاشية من ان
الفرق بين تصوري الشك والتصديق ليس باعتبار المدرك بل بنفس الادراك وان
التصديق ادعان متعلق بوقوع النسبة او لا وقوعها وان اجزاء القضية اربعة فمن الامر
الاول يعلم انه ما يتوهم من ظاهر كلام السيد المحقق قدس سره في الحاشية من ان الفرق
بين التصور والتصديق بمجرد المتعلق غير مطابق لما حققوه والمتقدم ما قدمناه ومن
مجموع الامرين يستفاد ان كلامهم في تثليث اجزاء القضية وتربيعها لا يخلو عن اختلال و
تاويل تعلق الاذعان بالنسبة بتعلقه بوقوع النسبة على ما يشعر به بعض عباراتهم ايضا لو
كان يدفع هذا الاختلاف لكن يبقى ان العدول من التثليث الى التربيع مع تصريحهم بان
الفرق بين الصورتين في العلم دون المعلوم مما لا يظهر له وجه ويجيء للاستاد ما يلي
قريب من هذا في كلام الاستاد ويجيء ان بعض عباراتهم لا يقبل هذا التاويل كما
قال الاستاد في حاشية شرح الرسالة التصور امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء واما التصديق
فلا يتعلق الا بالنسبة التامة الخبرية ثم قال هو اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها
اقول الحق انه لا يكون في المعنى خلاف ولا في اللفظ اختلاف فان وقوع النسبة الثبوتية
التقييدية عين النسبة التامة الخبرية الثبوتية ولا وقوع النسبة الثبوتية التقييدية
عين النسبة التامة الخبرية السلبية ولا تفاوت بينهما الا بالاجمال والتفصيل
كما قرره افضل المتاخرين في الحكم وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويعلم
ما قيل في شرح المطالع ان اجزاء القضية عند التفصيل اربعة ويجيء لهذا تتمة ان شاء الله تعالى

بنسبة تعلق بها الشك
والثاني لان التصديق ادعان
متعلق م

بهذا م

يتعلق بما يتعلق به التصديق فقد يتوهم ههنا بحث وهو انه قد اشتهر ان العلم والمعلوم
يتحدان بالذات فاذا جاز تعلق التصور بما يتعلق به التصديق كان التصور والتصديق
متحدين ذاتا لاتحاد العلمين مع المعلوم بالذات اقول لكن كون العلم التصديقي بالنسبة
عين مهية تلك النسبة ليس بينا ولا مبينا ولا منقولا عمن يوثق به واطلاق كون
العلم عين مهية المعلوم لا يقتضي ذلك فلعل الكلام في العلم التصوري وعلى ان العلم
بالفرق لا يوجب العلم بعدم الفرق ومع هذا فهو يؤيد ما اخترناه من ان التصديق ليس
علما وادراكا اي باخذ تغير بالازم لا بحمل الانفعال على الاتحاد فيكون كما
في اللغة وقوله اي الضروري تفسير لكل من التصور والتصديق باعتبار اخذه قسمي
الاكتساب لا تفسير للضرورة والاكتساب فيكون عدولا عن الظاهر بغير حاجة ولا
للتقسيم لان اقسام الشيء لا يكون الا ضروريا وحمل قسم من الضرورة على قسم من الفروق
كما لا يخفى فالقسم مع استلزام العدول الظاهر معنى الاقسام وحمل القسم على المطلق في
توضيح المقام ان الاقسام بمعنى القسمة على ما في الاساس والمعنى انه يقسم كل من التصور و
التصديق كل منهما وصفا للقسم والاكتساب فيأخذ التصور قسما من القسم فيصير تصورا
ضروريا وقسما من الاكتساب فيصير تصورا مكتسبا وكذا التصديق يأخذ قسما
من القسم فيصير تصديقا ضروريا وقسما من الاكتساب فيصير تصديقا مكتسبا وعلى
هذا فالمذكور صريحا في المتن انقسام القسم والاكتساب ويعلم انقسام التصور و
التصديق كناية وهي ابلغ من التصريح وكان المصنف لذلك اختار هذه العبارة اقتداء لانه

خاصة

المحقق الطوسي قدس سره في التجريد مع أن في عبارة القوم هنا مناقشة مشهورة وتوجيه
المقام على هذا الوجه من خواص هذا التعليق وهذا الطريق أغنى عن الإحالة إلى البداهة
أسلم فإن هذا التعميم بديهي يحكم به الوجدان السليم وللقوم من التنبيه ما يتعلق إلى الخفا
بالنسبة إلى الأذهان القاصرة ولا يخفى المناقشة فيه بنحو ما قيل إنه يجوز أن يكون مثل تصور
الحرارة والبرودة والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء مكتسبة وقد نسي اكتسابها فلا يلزم
بداهتهما إذ البداهة والكسبية إنما يكونان باعتبار الحصول ابتداء لما احتجنا إلى
من قولهم لما جعلنا تعليلا الوجه والتوجيه ظاهر أنه من التوقف على امتناع اكتساب
التصديق من التصور إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون جميع التصديقات نظرية و
ينتهي سلسلة الاكتساب إلى التصور بديهي من غير لزوم الدور والتسلسل ولم نقل بالعكس
لأن البيان في التصورات يتم بدون ذلك إذ التصديق البديهي الكاسب للتصور
النظري على ما هو المفروض يحتاج إلى تصور موقوف نظري على تقدير نظرية الكل فلزم أحد
الأمرين بحاله وما يوجد في بعض النسخ من تعريفات الناسخين ثم على حدوث
النفس على ما هو المشهور وقال الشارح رحمه الله في كلاما أقول لأنهم بنوا لزوم
التسلسل على تقدير قدم النفس بدلائل شتى منها ما نقله السيد الشريف في الحاشيتين
قال النفس إذا توجهت بطلب من وجه وتوجهت منه إلى مباديه ثم رجعت منها إليه فهذا أن
المباشر يجب عليها التحصيل تلك المبادي الغير المتناهية على تقدير نظرية الكل بالتزيد
بوجه أجاب الشريف قدس سره عن ذلك بأن اللازم من ذلك التحصيل المبادي الترتيبية

كيفية

ينتقل إلى

سرت

دون البعيدة فإن كون الكل كسبيا مع التسلسل يستلزم أن يكون كل كسب بكل مطلوب
بعلم آخر وهكذا وأما اجتماع تلك الاكتسابات والعلوم التي تعلقت بمرتبة واحدة
أو في زمان متناه فليس بلازم بل يجاز حصولها متعاقبة في أزمنة لا تتناهى ومنها ما
أفاده الأستاذ قدس سره في حواشي شرح الرسالة حيث قال فإنه على تقدير نظرية الكل لا يمكن
الاكتساب بكنه شيء من الأشياء وإذا لم يحصل شيء من الأشياء بالكنه لم يحصل شيء من
الأشياء بالوجه أما الملازمة الثانية فظاهرة ضرورة أن ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء
آخر فإذا لم يحصل كنه ما لم يحصل وجه ما وأما الملازمة الأولى فلأن حصول شيء
بكنهه مسبوق بحصوله بوجهه إذ الشيء ما لم يعلم بوجهه أولا لم يمكن اكتسابه وحصوله
بوجهه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الأزل إلى حد معين في
الاكتساب وإنما يتصور الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد من الزمان وذلك زمان
متناه فلا يمكن الاكتساب بكنهه فيه وتفصيله أنه إذا فرضنا أنه كنها حصل للنفس
من الأزل إلى الآن مثلا فنقول هذا فتح لأن الاكتساب بكنهه إنما يتصور بعد معرفته بوجه
ما وذلك الوجه ومباديه الغير المتناهية تتوقف على ذلك التقدير تحصيل ذلك الوجه
موقوف على صرف الزمان من الأزل إلى حد معين في الاكتساب ثم من ذلك الحد من الزمان
لا يمكن الاكتساب بكنهه لأنه زمان متناه من جانب المبدأ فلا يمكن حصول كنهه فيه وقد فرض
حاصلا هف وهذا يجري في كل كنه يفرض حصوله فلا يمكن حصول شيء من الأشياء بكنهه
لم يحصل شيء من الأشياء بوجهه لأن كل وجه كنه شيء كما سبق فتأمل وجمهور الناظرين

وإذا لم يحصل شيء من الأشياء بكنهه

كقوله اذا لم يحصل شيء من تا... بالكنه لم يحصل شيء بوجه ما مع ما ذكر في بيانه منه

فيه نظر لانه ماخوذ مما سبق نقلا عن شرح المطالع مع تخفيفات واهية ومقدمات لا غنى
لاندفع الجواب ولا يرشد الى الصواب ولهذا اورد اولا انه ما ذكر من امتناع اكتساب
الكنه يجري في امتناع اكتساب الوجه بان يقال حصول كل شيء بوجه بالكسب مسبوق
بحصوله بوجه اخر اذ الشيء ما لم يعلم بوجه ما لم يمكن اكتسابه وحصول الوجه ما على تقدير
نظرية الكل موقوف على صدور امور من الازل لا الى حد معين في اكتسابه وانما يتصور
الشروع في كسب الوجه فيه فلا وجه لتخصيصه بالكنه دون الوجه مع جريانه في الوجه
ايضا وافيد ثانيا انه من الجائز ان يكون شيء من المعلوم التي يحتاج اليها تحصيل
الكنه بعينه بشيء من العلوم التي يحصل بها الوجه اولا فلا يلزم حصول ما لا يتناهى
في الزمان المتناهي وتمنع عليه تسلسل ولذا يندفع الجواب كما افيد وظني ان الامر ليس كما
ما زعموه والكلام مبني على امرين الاول ما حققته في الحاشية القديمة على التجريد
من ان كنه الشيء وذاتياته لا يكتسب بالعرضيات ويلزمه العكس ايضا فان الذاتيات
بالنسبة الى العرضيات عرضيات وبيانه على الاجمال انه حصول الشيء بالكنه هو
ان يكون هو بنفسه متمثلا وتصور الشيء بالوجه ان يكون الوجه متمثلا بحيث ينطبق على ذلك
الشيء ويسري الحكم منه اليه ولو تمثل الوجه لا بعلة الحيثية كان تصور الوجه فالفرق
بين الاخيرين بالاعتبار والحاصل منهما حقيقة هو الوجه لا غير وبين الاول وكل منهما فيهما
بالذات وهذا من اتفاقات التحرير بين تسكرهما وقد صرح به الفارابي وابن سينا
ايضا فلو فرض تمثل الجنس والفصل في الذهن بالوجه العرضي لم يحصل الماهية بالكنه

من ذلك الوجه في الزمان ... زمان غير متناه ... الكسب الوجه ... شيئا ...

وهذا ظاهر فهذا ما قلنا انه العرض لا يكون كاسبا للذاتي فاعرفه الثاني انه اراد بالتصور
بالكنه اعم من ان يكون بجميع الذاتيات او ببعضها ولو بطريق عموم المجاز وبالوجه ما
يقابل ذلك وهو العرضي الصرف فبالثاني يظهر انه الوجه السابق لا يكون الا عرضيا
صرفا ويعكس الاول انه لا يكون مكتسبا الا من العرضي الصرف وبعين الاول انه لا
يكون شيء من كواسب الكنه شيئا من كواسب الوجه فيتضح فائدة القيود والمقدمات وهذا
من خواص هذا التعليق وانه ولي التوفيق ثم اقول نعم يتجه عليه انه هذا الدليل مختص
ببطلان نظرية التصورات دون التصديقات لانه يتصور فيها كنه ووجه فلا بد
انه الكاسب للوجه السابق لا يجوز ان يكون شيئا منه كاسبا للاحق لما قيل انه يجوز ان
يكون التصورات بديهية ويعلم التصديقات المطلوب اولا بعلم تصوري بديهي ثم
يكتسب في تحصوله حصوله بوجه موقوف على صدور امور من الازل لا الى حد معين
في الكسب ثم اقول لان هذا منع لا يضر المعلل اذ لا شك انه ما بين تصور المطلوب التصديقي
بوجه بديهي وحصول التصديق به زمان متناه لا يسع الاستحضار الغير المتناهي فضرورة منها
ما افاده السيد السند قدس سره من انه على تقدير نظرية الكل وتوقف اكتساب كل علم على علوم
غير متناهية سابقة عليه من ان يحصل علم حتى يحصل منه علم اخر ومنها ما يقال لو كان كل تصور
وتصديق نظريا لامتنع الاكتساب لكونه موقوفا على العلم بالشيء المطلوب بوجه ما
وهو متعذر على هذا التقدير لظهور انه لم يتحقق معلوم تصوري على تقدير نظرية التصورات
حتى يكتسب منه تصورا اقول لعمري انه هذا القائل ما قصر حيث تصرف في كلام السيد السند

بين بما يختص بابطال نظرية التصورات فقط او نظرية التصورات والتصديقات
معا او دون نظرية التصديقات مع جريان حاصل الكلام في الكل بان ما دام الطرف
حكم الوسط ضروري انه لا يحصل تصديق حتى يحصل من اخر لا ينتهي الى جميع الاسير
للخصم مجال المنع والاستناد الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها
اذ ما لم يتبين بداهتها كان له الامران وبهذا ظهر اندفع ما اورده من ان التوقف
على دعوى البداهة ثم لا يكفي دعوى المعلومية بل المعلومية والجواب بان الاضافة
بيانية والمقصود انه لا يتم الا بداهتها ابتداء وانتهاء وبهذه البداهة كافية في
نفي كسبية الكل بان يقال ليس كل تصديق نظريا لبداهة تلك المقدمات ولا كل
تصور نظريا لبداهة اطرافها الا انه عن غرابة وحمل تمام البيان الا بدعوى البداهة
اغنى قوله البداهة تلك المقدمات واطرافها فتدبر وقد اورد على قولهم لا بد من
دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى الفكر في الشق الثاني بعض الثالث النتيجة تتبعه
المقدم مثل هذا المنع والجواب الجواب وذلك كاف في نفي كسبية الكل
علم من ان رفع الايجاب الكلي في قوة السلب الجزئي فقولنا ليس كل علم كسبيا في
قوة قولنا بعض العلم ليس بكسبي اي بديهي وكذا قولنا ليس كل علم بديهيا في
قوة قولنا بعض العلم ليس بديهيا لان نفي النفي في قوة الاثبات فدعوى البداهة اي كسبية
في الجزئيتين في قوة دعوى البداهة في الرفعين وفي مرتبته وهو المراد بالعينية
مبالغة في الاستدلال كما قال يؤول بالآخرة الى دعوى البداهة في المطالب قوله فيه

لزم دعوى

لزم دعوى البداهة في المقدمات واطراف ليس دعوى البداهة في ان بعض العلوم بديهي
وانما هو دعوى ان بعض العلوم بديهي فيكون في قوة دعوى نفي كسبية الكل لا في قوة دعوى
البداهة في نفي كسبية الكل وشتان ما بينهما نعم لو قيل لا بد من دعوى البداهة في تلك
المقدمات او اطرافها لم يتجه ذلك هذا غاية توجيه الكلام منه فعاعنه اولا ما اورد
على قوله وذلك كاف في اه انه ان اريد من كونه كافيا في نفي كسبية الكل انه بعينه دعوى عدم
كسبية الكل على ما يشعر به عبارته بعد ذلك فممنوع وان اريد انه يستلزم انه فهب
انه مستلزم وليس المستدل الا في صدد بيان ذلك ودعوى ظهور الاستلزام
لا يزاحم التبيين وذلك لان المراد انه في قوته ومرتبته لا مجرد الاستلزام ولا العينية
وثانيا ما يختلج من كلامه في الشق الاول استدلال على نفي كسبية الكل ببداهة تلك
المقدمات واطرافها فمبنى على ان اراد ان الاول انه عين ما يذكر في شرح المطالع
وغيره من انه ليس الكل كسبيا لانا نعلم بعض التصورات والتصديقات بالفعل
فلا وجه لنسبته للانقسه الثاني انه بناء في تفسير الضرورة في كلام المصنف بالبداهة في قوله
وبهذا الطريق اغنى الاحالة على البداهة اسلم وقوله فظهر ان الاستدلال يؤول بالآخرة
الى دعوى البداهة في المط وذلك لما علمت ان المقصود ان الاستدلال مشتمل على دعوى
البداهة في المط فيلغو الاستدلال فليكتف بدعوى البداهة في المط وليس بمعنى
انه هادم الاستدلال فالثاني ما اورد على قوله وذلك بعينه دعوى البداهة وعدم
بداهة الكل انه ثم لا احتمال انه يكفيه الاحتياج الى الفكر ضروريا ويدعى بداهته ولا يدعي بداهة

عدم بداهة الكل بل يستدل عليه بالاحتياج الى الفكر وذلك لما علمت ان دعوى البداهة
في الاحتياج الى الفكر في البعض في رتبة دعوى البداهة في عدم بداهة الكل وفي قوته فلو
كان الاستدلال لغوا وايضا فالدليل لا يكون اخفى من الدعوى   فظهر ان الاستدلال
يؤل بالاخرة الى دعوى البداهة في الكل وهذا من خواص هذا المبحث على ما تقدم تقريره
انفا فلا يتوهم جريانه في كل دعوى استدل عليه فيتوهم لو صح ذلك لدل على اولية دعوى
البداهة في كل نظري من الاستدلال عليه   مان علم ان اقول الايراد لا يتوقف
على دعوى الكلية وذكر الحدس بطريق التمثيل فمنع الكلية غير مفيد وكذا منع حصول
كل المعلوم بالحدس على تقدير تسليم امكان حصول الكل بلا نظر لجواز حصول البعض
بالتجربة ونحوها اذ حصول تلك القوة لكل فرد وقال سي في حاشية شرح المواقف
الشمسية هذه المقدمة ممنوعة ولئن سلم فذلك العلم بالنسبة الى الفاقد شرط
الفقد يتوقف على النظر فيكون نظرية بالنسبة اليه وان كانت بديهية بالقياس
الى ذاته قال سي ويلزم من هذا ان يكون النظريات التي هي في غاية الخفا بديهية
بالنظر الى ذات كل فرد من افراد الانسان ولا يخفى بعده انتهى وكان سي زعم ههنا
المنع الاول مكابرة واستبعد الثاني ايضا لما ذكرناه فقد التزم في الاحتياج على
ما يجيء بل الفرق دقيق بين التوقف والاحتياج لا جل ان انكر الاحتياج اولى
وستفصله ان شاء الله تعالى   والجواب قيل اي عن اصل الايراد و
عن رد الجواب الاول والاول اولى لاستقلال الثاني بكونه جوابا عن اصل الايراد

قوله

فيلغو

فيلغو مؤنة الاول   فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة اشارة الى ان هذا
التجويز غير مرضي عنده سي لما قرره في حواشي التجريد من ان المعلول لا يستند الا الى
ما يتوقف عليه بخصوصه ضرورة وان امكن كون احد الامرين او الامور كافيا في تحققه
كانت العلة بالحقيقة القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تعدد في العلة بالحقيقة
لكنه سي الان بصدد توجيه عبارة القوم فيكفيه سند التجويزهم تعدد العلل المستقلة
وان كان مخالفا للتحقيق ثم اطلاق التوقف على كلا المعنيين متعارف في كتب القوم
وان كان الاول لا يساعده المانع يكفيه احتمال ارادة المعنى الثاني سيما اذا كان شهيدا
وفي السنة القوم مذكورا وفي كتبهم مسطورا اقول وبما قررنا ناساطع اندفاع
ما اورد اولا سقط ما اورد ثانيا من ان السند غير ملزوم للمنع لانه اذا كان هناك
امران يمكن حصول المعلول بكل منهما لو حصل ابتداء كان علته احدهما فالعلة
واحدة ومعنى التوقف متحقق لعدم امكان حصول المعلول بدون احدهما
ولئن امكن بدون كل منهما بخصوصه   بل التوقف هو الامر المصحح للفاء لوا
ان بين المعلول والعلة ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول
من غير عكس فانه احدا لا يشك انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحركت المفتاح
ولا يصح ان يقال تحركت المفتاح فتحركت اليد فبالفاء هناك معنى يصحح ترتب المعلول
على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يتم بالنسبة الى العلة كونه علة و
متقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه بالنسبة الى المعلول كونه معلولا

قوله م

قوله م

ومشا نح ادحى بجده مفتقرا وموقوفا فاعلم ان المراد بالترتيب هو التفريع وبالفاء التفريعية فلا يتوهم صدق التعريف على السبق الزماني مثلا في الصورة المذكورة اي صورة تعدد العلل المستقل للمعلول الشخصي على البناء لو سلمنا ذلك كيف منقوض بالتوقف المعنى الاول لكن لا تم اه تقريره ما افاده ش في حاشية الشمسية حيث قال الاكمل في الجواب ان يقال البداهة والكسب صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض والعلم الحاصل بالنظر موقوف على النظر وهو غير الحاصل بدونه بالشخص فليس علم واحد يمكن حصوله تارة بالنظر واخرى بغيره ليرد النقض ومجرد المنع لا يكفي لما تعين كما لا يخفى بل عليه اثبات ان العلم الشخصي يمكن حصوله بالنظر وبدونه ودونه دونه خرط القتاد وما اورد عليه من انه لما جوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان كل منهما مستقلة يتبع المعلول بايهما وجد اولا فلم لا يجوز ان يكون هذا المعلول هو الصورة العلمية والعلتان هما النظر والحدس فمن مقابلة المنع بالمنع هذا واستناد ما افاده من ان المتصف بالذات بالبداهة والنظر هو العلم ان لا يتصف الطالب قبل العلم بها بالبداهة والكسب ولا استبعاد فيه بل هو مقتضى كلام القوم ايضا فانهم جعلوا البديهي والنظري قسمين للتصور والتصديق اللذين هما قسما العلم ومن عرفهما بما يحتاج في تحصيله الى نظر وفكر وما لا يحتاج فيه اليه فالامر عليهم اهون انفقت كلمة الناظرين على انه لا فرق بين التوقف والاحتياج في المعنى بوجه لكن الا وفق الثاني ان المعنى منه في الاول واقول الفرق ان الاول صفة للعلم في نفسه و

العلم

اي م

فيه نظر

الثاني صفة للعالم فاذا قيل النظري هو ما يتوقف حصوله في نفسه الا بالنظر ورد ان كل العلوم ما يمكن حصوله بلا نظر بخلاف ما اذا قيل هو ما يحتاج في تحصيله الى نظر حيث لا ورود فيه حال العالم فدل على ان مناط البداهة والنظرية حال العلم وما اتعلق بالاختلاف حاله فمن عالم يحتاج في تحصيل علم معين الى النظر كما في القوة القدسية حين هو فاقد وبشرط الفقد مع ان عالم اخر لا يحتاج في تحصيل هذا العلم بعينه الى الكسب كصاحب القوة القدسية فيكون نظريا بالنظر الى الفاقد بشرط الفقد بديهيا نظرا الى صاحب القوة القدسية بل الى ذات الفاقد لا بشرط الفقد ايضا كما سبق نقله منه ش ولا ادعي امتناع اخذ معنى الاول صفة الى العالم بل الغرض ان المتبادر من التوقف ملاحظة حال العلم في نفسه ومن الاحتياج ملاحظة حال العالم ولذا قال انه اهون وقال ايضا لعل هذا المعنى مراد من عرفهما بالتوقف وعدم اشارة الى انه ما لم يرجع التعريف الاول ايضا الى ملاحظة حال العالم حتى يؤول الى التعريف الثاني لم يندفع مادة الاشكال وهذا مع دقته مما لا ينبغي ان يخفى على المتأمل والاوقات الى شخص واحد بل باختلاف اعتبار شخص واحد في وقت واحد كاعتبار الفاقد بشرط الفقد او لا بشرط هذا وقال ش في حاشية شرح الرسالة وقيل النظري ما يحصل بالفكر والبديهي ما يحصل بدونه لم يتوجه السؤال ومقتضاه انه لا يتصف الطالب قبل الحصول بالبداهة والكسب حقيقة ولا بأس به كما لا يتصف حقيقة قبله بالتصورية والتصديقية فالحاصل ان هذه من لواحق العلم وهو الصورة الحاصلة فيا

المحصل لم يشف حقيقة تشفي منهما وقد يتوهم يرد عليه انه لم يحصل تخص بالنظر و
الاستدلال شيئا لا يتوقف حصوله بالنسبة اليه على النظر يلزم ان لم يكن نظريا فانتقض
التعريفان واقول لا بد من ارادة الحيثية في تعريف الامور التي تختلف بحالها باختلاف
الاعتبار فمعنى التعريف ان النظري هو الحاصل بالنظر من حيث هو حاصل بالنظر و
لا شك ان من هذه الحيثية لا يمكن تحصيله بلا نظر ولو امكن حصوله لا بشرط هذه الحيثية
بلا نظر فهو بشرط هذه الحيثية نظري ولا بشرطها بديهي كما تقدم نظيره فلا ينتقض
بالقسمين موقوفا ان على معرفة النظر حيث اخذ في تعريفهما والعدم ما
في الثاني وجودا   وربما تخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء فيكون
حصول الصورة اعم تحققا من الملاحظة حيث لا يمكن تخلف الحصول عنها لامتناع
توجه النفس نحو المجهول المطلق ويمكن العكس كما في معاني الحروف ونظائرها مما يحصل
الة لملاحظة الغير فان الالة تحصل في الذهن حقيقة وليس ملحوظا الا تبعا و
بالعرض لا قصدا وبالذات لكن حقيقة الملاحظة هي ما يكون بالذات فانها بالعرض
حقيقة بالمجاز كما حقق في معنى الوجود بالذات وبالعرض والاتحاد بالذات و
بالعرض ونحوهما ولو فرض شمول الملاحظة حقيقة لما هو بالعرض فالكلام فيما
هو بالذات كما يصرح به حيث يقول ثم اعلم ان المراد بالملاحظة هو التوجه نحو
المعلوم قصدا وبما قررناه ظهر سقوط ما اورده من انه جعل معاني الحروف الة لملاحظة
الغير بدون التوجه اليها محل مناقشة ومنع دعوى انه يرد عليه التزامه تحقق الملاحظة

ملحوظا به

ولا

ووجه الدفع ظ   ان المعقول اي ما حصل صورته في العقل في عبارة الى وجه
اختيار المعقول على المعلوم مع حسن المقابلة مع المجهول ليتعين المعلوم وهو
التنبيه على اختصاص النظر بالكليات الحاصلة صورها في العقل دون الجزئيات
الحاصلة صورها في الالات وقد اشتمل هذا الايثار على لطايف اخرى مثل العدول
عن استعمال المشترك اللفظي في التعريف ورعاية السجع وكالتنبيه على جريان
الفكر في اليقينيات والظنيات والجهليات بخلاف المعلوم حيث يتبادر
منه العلوم خاصة وكالتنبيه على جريانه في التصور والتصديق بخلاف المعلوم
اذ كثيرا ما يخص العلم بالتصديق كالمعرفة بالتصور وعلى جريانه في المفرد والمركب
بخلاف المعلوم حيث يخص العلم كثيرا بادراك المركب كالمعرفة بادراك البسيط
والى الاخيرين يشير بقوله تصورا كان المعقول او تصديقا اي متصورا او
متصدقا به واحدا كان او كثيرا والى اولهما بقوله معلوما كان او مظنونا او
مجهولا بالجهل المركب   واعلم ان النظر والفكر كالمترادفين اه الفكر يطلق على
اربعة معان الاول حركة النفس في المعقولات اي حركة كانت وهذا هو الفكر
الذي يعد من خواص الانسان ويقابله التخييل وهو حركتها في المحسوسات الثاني
حركتها في المطالب المشعور بها بوجه ما مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة لمبادئ
لما لم تجدها ثم رجوعها من تلك المبادئ الى المطالب اعني مجموع الحركتين وهذا هو
الفكر الذي يحتاج فيه في كلا جزئيه الى المنطق فان المنطق كما قيل في المواد و

طالبا

الصور والتمييز بين الخطا والصواب في المقامين الثالث ترتيب المبادي المعلومة
اللازم للحركة الثانية وبهذا هو المعنى المشهود المتعارف عند المتاخرين من الرابع الحركة
الاولى اما بين الحركتين وحدها بغير ان يوخذ الثانية معها ولئن كان يستعمل المقصود
منها وهذا هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس فان الانتقال من المبادي الى المطالب
دفعة فيقابل عكسه هو الانتقال من المطالب الى المبادي وان كان تدريجيا تقابلا
شبيه تقابل الصاعدة والهابطة واما النظر فهو مرادف الفكر في المشهور وقيل
الفكر هو الانتقال المذكور والنظر هو ملاحظة المعقولات الواقعة في ذلك الانتقال
بهذا حاصل كلام القوم في هذا المقام وكان ما قال المحصل لتجويزه الاول من قال كالمعرف فيه
يخرج منه التعريف بالمفرد فيه بحثه والمراد النظر الواقع في التعريف المفرد
والجواب بان المعرف يجب ان يكون معلوما فالتعريف المركب من ذلك الوجه والمفرد
من البين ان الوجه الى تحصيل الطلب ليس جزءا من المعرف ولا يعتبر ترتيب بينه و
بين غيره وايضا فلو دخل في المعرف دخل فيه مطلقه اذ لا وجه للتخصيص فيكون التعريف
بالحد التام مشتملا عليه فان كان ذاتيا لزم اعتبار جزء واحد مرتين وهو غير
جائز وان كان عرضيا فلا يكون الحد التام حدا تاما منه او بان التعريف
بالمفرد انما يكون بالمشتقات لان اريد ان الاول لكنه في الاكثر لكنه حذف بعد من
اللفظ ترويجا للجواب كما ذكره الشريف في حاشية المطالع انه انما اجاز
التعريف بالمفرد في غير المشتق في الجملة ولو في مادة واحدة كتعريف الوجود بالثبوت

الذي

في التعريف

بوجه ما

لكونه انتقض التعريف جمعا وهو مركب من حيث اشتمالها على الذات و الصفة
فيه لان الداخل في مفهوم المشتق اما مفهوم الذات او ما صدق هو عليه وعلى الاول
يلزم دخول العرض العام في الفصل كالناطق وعلى الثاني يلزم انقلاب مادة الامكان
الخاص ضرورية ضرورة ان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء
لنفسه ضروري وقد يمنع اولا لزوم الاول لجواز ان يكون الناطق مثلا من لوازم
ما هو فصل حقيقة وثانيا لزوم الثاني فان المحمول ليس هو مجرد الذات بل الذات
المقيد بوصف الضحك فقد لا يكون ضروري الثبوت للذات المتصف بالاتصاف
او من حيث انه اعم بحسب المفهوم فلا بد من قرينة غير مسلم فان المعتبر في
هو مساواة المعرف بحسب الذات لا بحسب المفهوم على انه يلزم من اعتبار
القرينة المخصصة مثل ما سبق في الوجه السابق من ان التعريف بالمفرد نزر
خداع اي قليل نادر فلا باس بخروجه ولا يخفى ما فيه من التكلف فان خروجه
من المعرف من التعريف يوجب انتقاضه قليلا كان او كثيرا ناقصا او كاملا
لا يتم بعضه اي رد الثلثة الاول ويتم بعضه اي نوع تكلف
اشارة الى الرابع كما ينبه عليه السياق من حيث ان المتبادر من ملاحظة
المعقول ما يكون بقصد واختيار وكذا الفعل من افعال النفس يتبادر منه
ذلك ومن ثم يظهر مغايرة بهذا الانتقال واليه بقوله كما وقد قيده بالقائم
فلا يتوهم الاتحاد وقد وقع فيه الخطا قيل المراد عدم موافقة الواقع

ولئن اريد الكلمة لا بمعنى اللفظ اتجه انه خلاف الواقع
للثبوت مثل تعريف الوجود بالكون والثبوت

لا الحكم الى الذي يشتمل العنوانات ايضا احكام الجزئيات اي جزئيات موضوع
القاعدة وحمل الجزئيات على الفروع اي القضايا المستخرجة من القاعدة بنفسه ضروري
سهلة الحصول ولنه صح باعتبار ان الحكم جزء النوع او متعلق به فلا يلزم اضافة
الشي الى نفسه لكنه يكون في الجزئيات مستغرقة لا حاجة فيه الى اثبات
عدم كفاية اه رد على صاحب المطالع حيث ضم الى مقدمات بيان الحاجة مقدمة هي
انه يعلم وجود الطرق المناسبة والشرائط المعتبرة ولا صحتها بالتمام الا بالمنطق
والمحشي الحق ان هذه المقدمة مستدركة في البيان فانه قد علم ان كل مطلوب لا يكون
انه يكتسب من اي ضروري فرض بل لا بد في الكسب من ضروري مخصوص وطريق
معين يتوقف صحته على شرائط مخصوصة وبذلك ثبت الاحتياج الى المواد والطرق
والشرائط التي يتوقف عليها الكسب المطالب النظرية وهذا هو الاحتياج الى
المنطق فلا حاجة الى المقدمة القائلة بان العلم بتلك الطرق والشرائط
ليس ضروريا فقوله اذ وقوع الخطاء في الفكر كاف اشارة الى هذا الكلام و
قوله على انه علاوة والحاصل ان وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج الى الطرق والشرائط
المنطقية سواء كفت الفطرة الانسانية في معرفتها ام لا على ان كلام المص دال
على انتفاء تلك الكفاية فقوله وقد يقع فيه الخطاء كثيرا مؤنة ذكر هذه المقدمة
وبهذا التقرير يعلم اندفاع ما اورد على قوله اذ وقوع الخطاء كاف اه من انه لم
لا يجوز ان يكون الفطرة كافية في التمييز ويقع الخطاء بواسطة عدم العمل بمقتضى

الفطرة كما يقع للحساب في جمع الاعداد وذلك لان كفاية الفطرة في معرفة
الطرق والشرائط والتميز بينها لا ينافي الاحتياج الى تعلمها لكن الكلام
في الاحتياج الى نفس المنطق لا الى تعلمه هكذا حقق المقال ودع ما يتوهم من ان
المراد عدم كفاية فطرة الاوساط وهذا ايضا لا يقدح فيه المنع المذكور اذ يمكن
ان يقول غاية ما يلزم من السابق لا علاوة والمقصود ان وقوع مثل هذا الخطاء
الكثير مستلزم للاحتياج الى العاصم بناء على انه اه وبهذا لا يندفع المنع الى غير ذلك
مما تركناه لا بد فان مقصود المورد المدقق التنبيه على فساد المقدمة المذكورة
في التنبيه لا القدح في الاحتياج على انه مقصود القوم احتياج كل الناس الا
الامن خصه الله تعالى بالنفس القدسية فيطلع على الحقائق بلا نظر الى الاوساط
فقط هذا واما الاخير فتعسف عظيم حسبما حسب بفتحتين بمعنى
ليكن عملك بحسب ذلك اي على قدره وعدده وبالكسر في ضرورة الشعر
وما مصدرية او موصوفة وكونها زائدة فيكون حسب مضافا الى الجملة
بعيد وحمل قد الداخلة على المضارع على التحقيق المجرد عن التقليل بمعونة المقام
وطي حديث اه اذ هذا الحديث انما يجيء معارضة وجوابا حيث بين
الاحتياج الى تعلم المنطق لا الى نفسه وما فيه هنا لا يخفى فان قلت اه
ايراد على قوله وقوع الخطاء في الفكر كاف في الاستلزام او يمنع الاستلزام مستندا
تارة بانه انما يحتاج الى جزئيات المنطق واخرى بعد التنزل على ما في النسخة

المبسوطة بانه انما يحتاج الى الاعم من المنطق دون جزئياته وعلى التقديرين فلا يتم التقريب
فاولا على قوله انما يستلزم اه لم لا يجوز ان يكون اللازم احد الامرين وثانيا على قوله فقد
~~ثبت الاحتياج الى الاعم من المنطق دون جزئياته وعلى التقديرين فلا يتم التقريب~~
لمن ثبوت الاحتياج الى الاعم يكفي فيما قرره اولا كما يجب حيث قوبل المنع بالمنع
في المقابلين مع الذهول في المقام النازع لمن الكلام على سبيل الاستظهار وبمن
التنزل قلت وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم بداهة جميع تلك الطرق
اقول ههنا بحث في ابطال هذا الجواب لا يتم بيان الحاجة الا باخذ عدم بداهة
تلك الطرق وهذا عين عدم كفاية الفطرة الذي قال الشريف تمام الدليل بدون
اخذه ولذا قال الشريف بعد ايراد هذا السؤال على ما تقدم نقلا منه
كلامه فالصواب انه اذا ثبت الاحتياج الى الجزئيات قلنا في اثبات الحاجة
الى الكليات ان ههنا طريقين احدهما ان العلم بتلك الجزئيات ليس ضروريا بالنسبة
الى كل مطلوب ولئن كان ضروريا بالقياس الى بعضها واذا لم يكن ضروريا
احتيج الى استخراجه من الكليات المشتملة عليها وثانيهما انه اذا ثبت الحاجة
الى العلم بهذه الجزئيات بالنسبة الى المطالب التي لا يتناهى كثرة فذلك العلم
اما ان يكون تفصيليا متعلقا بخصوصياتها او اجماليا متعلقا بها على
وجه كلي والاول ظاهر ... المنطق فثبت وهذا الطريق واف بالمقصود بدون الاول والثاني
لاشتماله على تلك المقدمة التي لم يتم بيانها انتهى واشار بتلك المقدمة الى

يمنع

قوله العلم بتلك الجزئيات ليس ضروريا وفي قوله لم يتم بيانها نظر يعلم مما
الاسناد شي في العلاوة وبالجملة فقد علم ابتناء الطريق الاول على عدم بداهة
تلك الطرق وهو عين عدم كفاية الفطرة وهذا ما اردناه وبني
على البناء للمفعول اي حقق في موضعه فان هذا ليس بينا بل مبين
بمقدمات حاصلها ان الاستدلال اما بحال الكلي على حال الجزئي او بالعكس
او بحال احد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال جزئي اخر فان الكليين
والجزئيين اذا لم يندرجا تحت كلي لا يستفاد من العلم بحال احدهما العلم
بحال الاخر فالاول قياس والثاني استقراء والثالث تمثيل والمفيد
لليقين ههنا ليس الا بعض الاقيسة وهو البرهان والتفصيل العلمي في
مقام اخر فقد ثبت الاحتياج الى القانون في اكتساب المطالب
في الجملة اي ولو بواسطة او ولو في بعض المواد ما يكون الطرق الفكرية
وموادها مقدمات نظرية وفيه نظر وله جواب قال الشريف في الحاشية
وجه النظر انا لا نسلم ان وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن
سلمنا فلا نسلم ان العلم اليقيني بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات
فانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا والجواب انه لا شك في ان بجميع الجزئيات
العلم بالجزئيات من قبل الكليات اصون عن الخطأ في الفكر فقد ثبت الاحتياج
في اكتساب المطالب الى القانون لاصونية الذهن عن الخطأ وهذا القدر

كاف في الاحتياج فتامله اقول حاصل السؤال المنع مستندين الجواب بجودا
في الاول لوضوح الارتباط وتستند لمنع الثاني بجواز ان يكون العلم بالجزئيات
او بجميع الجزئيات على اختلاف النسختين يقينيا وبهذا مع خفائه يحتمل وجوه الاول
انه قد يحصل العلم بجزئي من جزئي اخر بطريق الاول وكما يعلم تحريم الضرب من
تحريم التافيف وتسميه الاصوليين بالقياس الجلي وتحقيقه في علم اخر
الثاني انه قد يحصل العلم اليقيني بالجزئي من اليقيني بالجزئيات في مثل قولك
هذا زيد وزيد انسان الثالث انه قد يكون العلم بجميع جزئيات الشيء يقينيا
فيحصل منها العلم اليقيني بالكلي كما في الاستقراء التام فهذا يؤول الى القياس المقسم
كما قرروا الا انا نقول يحتمل ارجاعه اليه لا ينافي كون اليقين بالكل حاصلا من قبل
الجزئيات وتقدير كلامه مشتمل على التقادير انه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات
يقينيا مع عدم الاستناد الى الكليات او يجوز ان يكون العلم الحاصل
بسبب الجزئيات يقينيا والثاني اولى كما لا يخفى ثم في الوجه الاخير كلام
موانه كلام مناف لان اليقين بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات فمنع مستندا
بان اليقين بالكليات قد يحصل من قبل الجزئيات ليس بمستقيم ولو حمل على النظير
فتامل واما الجواب فمحصوله ان اليقيني بالجزئيات وان فرض حصوله لا من قبل
الكليات بان يكون بديهية كما قلت اولا او نظرية حاصلة من الكليات كما قلت ثانيا
لكن لا شك ان تحصيل العلم بتلك الجزئيات بالسهولة بخلاف تحصيلها من قوانين كلية

فهذا السؤال ههنا

مضبوطة ابعد عن وقوع الخطأ من العلم بها من غير ان يكون مضبوطة تحت قاعدة و
كان كلا العلمين يقينيين فان فروع القواعد الحسابية مع كون اكثرها بديهية تجد
الان نادرا ما يتوجه كثيرا ما يغلط فيها لعدم الاطلاع على تلك القواعد هذا
ما عندي في حل هذا المقام مستغربا اولا ما قيل ان الجواب لا يندفع المنع الاول
وصوفط وثانيا ما قيل ايضا ان اليقين هو الاعتقاد الثابت اي الذي لا يزول
بتشكيك المشكك وكون بعض افراده اضوء من بعض غير ظاهر وليس التغير اي منافاة
بين الثبات وبين وقوع الخطأ في الاستعلام بهذا ونسبته التي لحاصلها ان وجه
النظر ان الاحتياج الى القانون ثم فان من الطرق تخلية النفس بالتوجه الى المبدأ الفياض
ليظهر عليه الحق الصريح والجواب ان المقصود اثبات الاحتياج بالنسبة للاي يستفيد
المطالب بالنظر وهو الاكثر واما المؤيد بالقوة القدسية النادر وجوده فليس
الكلام فيه او وجه النظر انه لم يلزم من الدليل الاحتياج الى المنطق الذي هو مجموع
قوانين الاكتساب اما اللازم الاحتياج الى قانون عاصم للذهن عن الخطأ في
الفكر والجواب انه ما من مسائل المنطق الا ولها مدخل في العصمة مدخلا
او بعيدا بحسب انباء المواد والصور فان قيل اذا كانت العصمة يحتاج الى جميع
المسائل كان حصول ما ان المحالات اذ المسائل تتزايد بتلاحق الافكار في الادوار
قلت ليس معنى التوقف والاحتياج يرجع الى المعنى المصحح للفاء والا شك في حصوله بالنسبة
الى بعض من ابعاض مسائل المنطق سيما ما هو للشيء بمنزلة الرؤوس من اصوله فقد ثبت

في استعلام ما له الثبات او كمن بعض ما له الثبات اختلاف الخطأ فيه

لا يفاض بذر

بان حصول العصمة محققة ولان جميع المسائل يحتاج اليه بهذا المعنى فلا يلزم المحال لجميع المسائل بحصول العصمة بعض المسائل فتامل

الاحتياج الى المجموع واقول ليس شئ منهما بشئ اما السؤال الاول فلانه
بعد ما كان مبنى الكلام في بيان الحاجة على انه قد يقع في النظر الخطا فاحتيج الى
القانون يعصم الذهن عن الخطا كيف يبقى مجال التردد في انه يمكن تحصيل المطالب
بالملائمة وهل هو الا انحراف واما في جوابه فلان ظاهره تخصيص من غير ضرورة
فان كل الناس حتى المؤيد بالقوة القدسية يحتاج في النظر لو ارتكبه الى مراعاة
القوانين المنطقية فان الفكر بدون ذلك لا ينتظم امره واما السؤال الثاني
فلان المنطق الذي نحن بصدد بيان الحاجة اليه هو المعنى الكلي المعرف بانه قانونية
تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا في الفكر لا المجموع قوانين الاكتساب بحيث لا يشذ
عنها شئ وقد مر تحقيق الفرق بينهما واما جوابه فللفرق البين بين المدخلية
والتوقف فان الاول لا يستلزم الثاني مع ان المطلوب هو الثاني لا ما يعم ان اذ
التوقف لازم اورد عليه بقوله اذا كانت العصمة محتاجة الى جميع المسائل
اه لانا نقول في منع التوقف فان من البين ان الحصول مطلوب واحد
قد يمكن بطرق متعددة وقواعد شتى وحينئذ فكيف يصح ان يقال انه يتوقف على
كل واحد منها او على مجموعها واما الايراد المصدر بان قيل فلان معنى توقف
العصمة على جميع المسائل هو توقف العصمة في كل نظر على شئ منها على سبيل
التوزيع لا توقف كل عصمة على جميع المسائل وكيف يتوهم ذلك مع فلا شك
في جواز حصولها في كل مادة مادة على سبيل التدريج كما هو الواقع واما جوا

غير

مبحث الموضوع

فلان عدوله عما هو المتعارف عند المحققين من معنى التوقف كان لتحقيقه وليت
شعري اذا كان المراد بالتوقف هذا كيف يتوهم توجه السؤال الاول
موضوع كل علم اه هذا اشكال مشهور هو انه ربما يكون محمولات المسائل اخص
من موضوع العلم وتفسير الموضوع بما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية ثم تفسير العرض
الذاتي للموضوع بما يكون عارضا له لذاته او لمساويه ينافي هذا وهذا انما على
ان معنى التعريف ان موضوع العلم ما يكون جميع ابحاث العلم عن اعراضه الذاتية
كما صرح به الشيخ اخذا من اداة الحصر في لفظ التعريف فهذا الاشكال
تارة يورد على تفسير الموضوع واخرى على تفسير العرض الذاتي وعلى التوجيهين
فله تقريرات من حيث جعل اللازم تعدد الموضوع في جميع العلوم او تحيث
العلوم عن الاعراض الذاتية لموضوعاتها او خروج تلك المسائل عن العلوم
التي تذكر فيها او عدم جامعية تعريف موضوع العلم او تعريف العرض الذاتي
الى غير ذلك فالسيد السند اجاب عن هذا الاشكال بان العرض الذاتي للشئ
قد يكون اخص من الموضوع فان كونه عارضا للموضوع لذاته او لمساويه ليس معناه
ان مقتضى الذات او المساوي حتى يلزم ان لا يتخلف عنها بل المراد نفي الواسطة في
العروض في الاول واثبات الواسطة المساوية في الثاني وفي الاكتساد لم يرض به
وتكلم عليه اولا بان الاشكال ليس في العارض الاخص بل في العارض لامر اخص
اي العوارض المختصة بانواع موضوع العلم وهي عوارض غريبة كما صرح به الشيخ و

وغيره ثم تكلم في اتمام هذا من كلام الشيخ واجاب على نهج الصواب وثانيا بانهم
شرطوا في كون العارض الاخص عرضا ذاتيا ان لا يلحق الموضوع منه ودعن مقابله
الخاص كضده لا الشيء المطلق وتلك الاحوال قد لا يكون لها مقابلات
كك ثم اجاب بتصرف في تعريف الموضوع اما بان المراد ان جميع مباحث العلم
يجب ان يرجع الى العرض الذاتي بمعنى انه يكون بحثا عن العرض الذاتي صريحا او
بحثا عن الاشياء التي ترجع الى العرض الذاتي على طريقة الترديد كما في العوارض المخصصة
بانواع الموضوع وتوجيه لفظ الرجوع غير خفي واما بان في العبارة طيا و
تمام التعريف هو قولنا ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية له او لنوعه او عرضه
او انواع عوارضه الى غير ذلك مما يذكر في باب تفصيل موضوعات المسائل
ومحمولاتها وهي في جميع محمولات المسائل محمولات العلم اي يبحث عنها في العلم
قصدا وبالذات بخلاف جواب الاول اذ بناء عليه يكون المبحوث عنه قصدا
في العلم هو الاعراض الذاتية للموضوع واما سائر محمولات المسائل فانما يبحث
عنها من حيث رجوعها اليها وهذا معنى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة
فهذا خلاصة تمام كلام الاستاد المقدام في هذه الحاشية وقد دونت قبل رسالة
مفصلة كافلة ببيان تفصيل البحث وتحقيق المقام فنقتصر ههنا على فوائد
لطيفة سانحة وزوائد متممة سانحة فمنها انه اورد ان تعريف الموضوع على
تقدير صدقه على العرض الذاتي المساوي فان العوارض اللاحقة للموضوع

لذاته لاحقة للعرض الذاتي لما يساويه واللاحقة للموضوع لما يساويه لاحقة
للعرض الذاتي لذاته او لما يساويه قال المورد الحكيم ولا يخفى ان هذا الايراد لا يرد على
القدماء وانما يرد على من جعل العرض الذاتي ما فسره وكانه من ان ذلك
انه لو اعتبر العارض للجزء الاعم من الاعراض الذاتية يكون هذا بالنسبة الى العرض
الذاتي المساوي عارضا للخارج الاعم فيكون عرضا غريبا له فلا يصدق ان
جميع العوارض الذاتية للموضوع ~~بهذا التفسير~~ عرض ذاتي للعرض المساوي
ثم اقول الجواب اما اولا فبانا لا نسلم ان جميع العوارض الذاتية للموضوع بهذا
التفسير عرض ذاتي للعرض المساوي فان من جملتها نفس هذا العارض وهو ليس
عرضا ذاتيا لنفسه واما ثانيا فبان قيد الحيثية مراد في التعريفات خصوصا ك
ولئن فرض ان جميع البحث في العلم عن اعراضه الذاتية لكن لا من حيث هي عوارض
ذاتية له بل للموضوع واما ثالثا فبان معنى البحث عن احوال الشيء ان يجعل
هذا الشيء موضوعا ويثبت له تلك الاحوال وبهذا ان الموضوع فان
الموضوع حقيقة في جميع المسائل دون العرض الذاتي فانه وان كان موضوعا
في بعض المسائل بحسب الظاهر لكن الموضوع بالحقيقة في الكل هو موضوع العلم
كما ذكره السيد السند وسيصرح به الاستاد في هذه الحاشية الاتية والفرق بين
كلاميهما كالفرق بين هذين الجوابين الاخيرين دقيق ومنها ان السيد السند قد
اختار في حاشية المطالع ان جميع محمولات المسائل العلم اعراض ذاتية لموضوع العلم

لكن لا مطلقا بل من حيث هو موضوع فالموضوع في قولنا كل حيوان فله قوة
اللمس هو الجسم الطبيعي من حيث انه حيوان وقوة اللمس من عوارضه الذاتية من تلك
الحيثية ولئن لم يكن عرضا ذاتيا للجسم بما هو جسم هذا كلام دافع للشبهة لا غبار عليه
وقد اشتهر منه انه زعم ان جميع محمولات المسائل يجب ان يكون اعراضا ذاتية
لموضوع العلم مطلقا على طبق ما قال شارح المطالع والمراد بالبحث عن الاعراض
الذاتية حملها اما على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية او انواعها
كالناقص في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الزوج وزوج الزوج انتهى
واعترض عليه بلزوم كون المحامل الباحثة عن العوارض المختصة بانواع موضوع
العلم خارجة عن العلم اقول هو ليس الا نظرا فيما فهموه من كلامه لا فيما قصده على
ما نعلم وكذا الايراد عليه بانه اصطلاح جديد ومعنى البحث عن العرض الذاتي
للموضوع ليس الا اثبات العرض الذاتي للموضوع واما نسبة هذا الايراد على
الاستاد فنزيه اخرى فتبصر ولعل منشأ غلط السيد السند انه يجوز في حواشي
التجريد انه يذكر في باب الامور العامة بعض الامور الخاصة ايضا قياسا على
جعل نوع موضوع العلم موضوع المسئلة في العلم وفرق بين هذا وبين الامر
الخاص في بابه بانه يحمل عليه ههنا العرض الذاتي للامر العام الذي هو موضوع الباب
وهناك يحمل عليه العرض الذاتي لهذا الخاص هذا ولئن كان بظاهره مشعرا بلزوم
كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لاصل موضوع العلم كما اشتهر عنه لكنه نفسه

اول هذا الى الحقيقة المنقولة انفا عن حاشية المطالع حيث اورد عليه الاستاد بحثه
بعد هذا الايح من ان المذكور في فصل النبات والحيوان المحمولات اعراض ذاتية لهما
اولا وعلى الاول لا يكون اعراضا ذاتية للجسم الطبيعي كما عرف به من ان الاعراض
الذاتية للخاص اعراض غريبة للعام فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني
لا يصح البحث عنها في تلك الفصول بناء على ما قرره من انه في الفصل الذي موضوعه
الخاص انما يحمل العرض الذاتي للخاص عليه فاجاب السيد السند قدس سره في الاحد بانا نختار
الشق الاول قوله يكون اعراضا غريبة للجسم الطبيعي قلنا نعم هي اعراض غريبة للجسم الطبيعي
لكن ليست اعراضا غريبة للجسم الطبيعي على ما هو موضوع في هذا العلم وهذا القدر
كاف فان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث انه وضع في
هذا العلم كما حقق في موضعه فاذا وضع الجسم الطبيعي في باب منه على انه نبات
كانت محمولات مسائل هذا الباب اعراضا ذاتية للنبات واذا وضع في باب
على انه حيوان كانت محمولات ذلك الباب اعراضا ذاتية للحيوان واذا وضع في باب
على انه جسم طبيعي كانت محمولاته اعراضا ذاتية للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي اقول
هذا بعينه تحقيقه في حاشية المطالع لكن يتجه عليه ح انه يعود لزوم اختلاط
مسائل الباب الا ان يفرق باختلاف الحيثية فيبحث في باب العلم الطبيعي عن
خواص النبات من حيث انها اعراض ذاتية للجسم الطبيعي من حيث انها اعراض
ذاتية للنبات فتامل فيه جدا وعليك بمراجعة المأخذ لتعلم كم جنايا ان ازداد به

لا يقال ما افاده السيد السند من الحسم مادة الشبهة لبقاء النقض بانواع موضوع العلم
حيث يبحث في العلم عن اعراضها الذاتية فان العوارض المختصة بها عوارض ذاتية
لها ولن كانت عوارض ذاتية للموضوع ايضا من حيث انه موضوع في ضمن الانواع
لانا نقول يزول هذا الوهم بملاحظة الحصر في الكلية التي مهدناها اولا وبأخذ قيد
الحيثية في الاعراض الذاتية ايضا فالموضوع ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية
من حيث انه موضوع من حيث ان تلك الاعراض ذاتية له والوجه الثاني اولى لصدق
التعريف على موضوع العلم اذا تعدد من غير تكلف ثم لا يخفى ان الاولى ان يقال
لذاته اي بلا واسطة في العروض لا في الثبوت بان يكون مقتضى الذات حتى يلزم
المساواة على ما توهم ولا في الاثبات حتى يلزم ان لا يكون المسئلة ما يطلب بالبرهان
فان هذا وان جوزوه لكنه اقل قليل وبالجملة فالمعتبر في المحمول وجودا وعدما
هو الواسطة في العروض لا غير صرح به الشيخ وغيره على ما قرره المتأخرون
يعني شارح المطالع ومحشيه ومن يحذو حذوهما وهو مذهب الاقدمين
ايضا واما عد العارض للجزء الاعم من الاعراض الذاتية فهو مذهب من تقدم
على الاولين وتأخر عن الاخرين والوجه ما تقدم اما اولا فلان اللاحق بواسطة
الجزء الاعم ليست من الآثار المطلوبة للموضوع حيث يعمه وغيره واما ثانيا فلانه
لو جعل تلك من الاعراض الذاتية لزم اختلاط مسائل العلم الاعلى الذي موضوعه
الاعم كعلم الاكر بمسائل العلم الادنى الذي موضوعه الاخص كعلم الكرة المتحركة

اقول وفي الثاني نظر لجواز التميز باختلاف الحيثية كما هو شان المسائل المشتركة
بين العلوم وذلك بالبحث الراجع بالمعنى الاعم الى العرض الذاتي
بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم لئلا يكون المحمول بالنسبة الى
موضوع العلم من الاعراض الغريبة فان قلت الاستاد لا يأبى عن ذلك غاية
الامر انه يلزم صحة ارجاعه الى العرض الذاتي كما صح ذلك في العارض لامر اخص
بان يرجع الى المفهوم المردد بينه وبين متقابله فكذا يصح في العارض لامر اعم بان
يقيد بقيود مخصصة له بموضوع العلم كما قرره الشريف المحقق في حاشية المطالع
قلت نعم ولكن الاستاد زعم هذا الارجاع تكلفا وقال لان البراهين الموردة على
تلك المسائل لا يفيد تلك القيود المخصصة والفرق مشكل جدا ثم انه تحاشى
الشيخ في هذا الاحتمال وفي نظيره الاتيين حيث جوز كون محمول المسئلة عرضا
غريبا لموضوعها مع ان المستفاد من كلام الشيخ في الشفاء على ما نقله ان
محمولات المسائل انما يكون اعراضا ذاتية لموضوعها ولذا استشهد بموافقه المحقق
الطوسي في نقد التنزيل والشريف بمسائل واقعة في العلوم كقول الفقهاء كل مسكر
حرام وقال السيد السند منشأ الاشتباه سوء اخذ المسئلة فان من المسئلة هي ان
من الحرام المسكر كما ان مسئلة النحويين من المرفوع الفاعل ومنه المبتدأ اقول وهو
مع مخالفته للظاهر لفظا وهو ظاهر ومعنى حيث يجري الدليل على اثبات الحرمة للمسكر لا
اثبات المسكرية لبعض الحرام لا يندفع اصل الاشكال فان محمول المسئلة عارض

فان رجوع البحث الى العرض الذاتي لا يستقيم [illegible] على انطباق الموضوع بالعرض الذاتي [illegible] البحث [illegible] ارجاع العرض الذاتي [illegible] بالمفهوم المردد [illegible] بين العوارض المختصة بالانواع [illegible] عدم صحة ارجاع العوارض المختصة بالانواع الى العرض الذاتي كما قرره [illegible] فتأمل

وايضا ليس [illegible] الحرام موضوع [illegible] المطلقين [illegible] بالمسئلة الذاتية [illegible]

اوا

لموضوعها لا لامر اخص فيكون عرضا غريبا بالنسبة الى موضوع المسئلة وهو اصل الايراد
وكلام بعض النحاة في الفاعل لا ينبغي ان يستثنى من ان الحكم على بعض المرفوع بالفاعلية
ولعلك قول النحاة ان الظرف ههنا خبر للمبتدأ المتقدم فاستتم او يجعل عرضه
الذاتي او نوعه اي نوع عرضه الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له الضمير ههنا الى
عرضه الذاتي ونوعه وكذا في قوله او ما يلحقه لامر اعم من نوعه فقد خالف ظاهر
العبارة لا يقال انما يصح ذلك التفسير اذا جاز كون العرض الذاتي اخص منه اذ لو لم
يجز كان العارض له لامر اعم من الموضوع لا محالة فالاشتراط بالشرط المذكور
لا معنى له ح لكن جواز ذلك محل نظر بل اللازم المساوات لانا نقول قد صرحوا
في شرح المواقف وغيره بان العرض الذاتي قد يكون اخص وسيجي في كلام الشيخ
تصريح له وكان منشا الشبهة اشتباه الواسطة في العروض بالواسطة في الثبوت
كما ان كلامه يتضمن صورا اربعا والمثال للصورة الرابعة ما اورده فان الحركة
بالحركتين المستقيمتين نوع من الحركة الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبيعي وقد ثبت
له السكون ما يلحق له لامر اعم لكن لا يتجاوز في العموم عن الموضوع وهو الجسم الطبيعي
فقوله ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله ما ذكرناه اه هذا ابناء على ان معنى
يبحث يرجع البحث اه فهذه العبارة كالتفسير المذكور انما ينطبق على التوجيه الثاني
من التوجيهين الاتيين وهو الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة وارجاع الثاني الى
الاول لما على التوجيه الاول ففي التعريف حذف وترك لبعض شقوق البحث واكتفاء

بالعرض الذاتي اعتمادا على تفصيل في باب موضوعات المسائل ومحمولاتها لا
انها تحمل لهذا التفصيل فالاكتفاء ههنا اختار الارجاع اولا ثم اشار الى
احتمال الطي والاكتفاء اقول وفيه تنبيه على رجحان الارجاع اما اولا فلان التعريف
ح تام من غير حاجة الى ارتكاب الحذف والطي والاكتفاء في التعاريف واما
ثانيا فلان الاكثر ليس كل محمول المسئلة من محمولات العلم كما انه ليس كل موضوع
المسئلة موضوعا للعلم اذ المقصود بالنظر والبحث في العلم انما هو خواص الموضوع
وآثاره المطلوبة انما هي الاعراض الذاتية للموضوع اه اذ لا ريب في دليل قوله
تفصيل ما ذكرناه يعني ينبغي ان يراد بذلك المجمل هذا المفصل اذ لا شك في وقوع
البحث عما ليس عرضا ذاتيا من الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم وهي
التي يحتاج الموضوع في الاتصاف بها الى ان يصير نوعا خاصا فهي بالنسبة الى
الموضوع عوارض لامر اخص فيكون اعراضا غريبة فينبغي ان يراد بالتعريف هذا
التفصيل حتى يستقيم ويشتمل تلك الاحوال عن الاحوال المنسوبة اليها
والعوارض الذاتية لها الضميران في عبارة الشيخ يعودان الى الموضوعات
التي ذكرها ههنا واما في عبارة ش فيحتمل ايضا عودهما الى موضوع الصناعة
ويكون التانيث باعتبار المضاف اليه والمفهوم من النقل تصريح الشيخ بان محمول
المسئلة لا يلزم ان يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم ضرورة ان العرض الذاتي لنوع
الموضوع عرض غريب بالنسبة الى الموضوع ويمكن ان يكون قوله عن الاحوال

المنسوبة اشارة اه ذلك بقرينة عطف الاعراض الذاتية الذي ظاهره للمغايرة
ويحتمل ان يكون في التعريف ايضا اشارة لما صرح به في تعريف المبادي من وقوع البحث عما
ليس عرضا ذاتيا لموضوع العلم وفي لفظ الامكان ايماء الى احتمال ان يكون الاحوال
المنسوبة عبارة عن الاعراض الذاتية فيكون العطف للتفسير ولئن يكون الذاتية محمولة
على الاعراض الاولية اذ قد يتبادر من الاعراض الذاتية والاولى محمولة على الاعراض
الذاتية الغير الاولية وعلى التقديرين يرجع الى تعريف المتاخرين ويحتاج في
تصحيحه الى احد التوجيهين هو اما على الاحتمال الاول فلا حاجة في تصحيحه الى شيء من
وجهي المسامحة فلعبارة الشيخ توجيهات ثلثة ولعبارة المتاخرين توجيهان
واما تعريف المتاخرين اه معطوف الى محذوف كانه قال اما تعريف الشيخ فقد عرفت
توجيهه واما تعريف المتاخرين فتصحيحه منوط باحد الوجهين اما بترك بعض الشقوق
مسامحة واعتمادا على ما يفصل في باب محمولات المسائل ومع ذلك يكون جميع تلك المحمولات
مبحوثا عنها بالذات في العلم فيكون كلها محمولات العلم ومع ذلك فقوله يبحث محمول على
ظاهره لكن في العبارة لما دام تخصيص محمول العلم اعني ما يبحث عنه في العلم قصدا بالعرض
الذاتي للموضوع وارجاع باقي محمولات المسائل اليه فتلك المحمولات المختصة بانواع
موضوع العلم ليست محمولات للعلم بل يرجع اليها بطريق التردد ومع ذلك لا تطرف
العبارة لكن يكون معنى قولهم يبحث يرجع البحث على الوجه الاعم كما تقدم مثلا
امتناع الخرق اه الذي هو من خواص الفلكيات مع المحمولات التي يقابلها كقبول

الكفر والفساد الذي هو من خواص العنصريات فانه لا يخرج عن احدهما لا يتوهم من
هذا انه يعتبر في العرض الذاتي عدم خلو الموضوع عنه حتى يلزم المساواة بضم مقدمة
معلومة هي ان العرض الذاتي لا يكون اعم فانه يدل على ان كل ما لا يخلو المعروض عنه و
يختص افراده عرض ذاتي واما العكس الكلي فغير لازم في الواقع الا ان كلامه فان
قلت لا حاجة الى ذلك اشارة الى الجواب الذي نقلناه قبل عن السيد السند قدس وهو
مذكور ايضا في كلام المص في شرح الرسالة اما على الافراد على سبيل التقابل
اشارة الى عدم لزوم المساواة في العرض الذاتي فان الشامل على سبيل التقابل
يكون اخص منه لا محالة وسيجيء في كلام الشيخ ايضا التصريح بهذا فلا تغفل
قلت قد صرح الشيخ وغيره الحاصل ان الكلام ليس في مجرد العارض الاخص بل
في العارض لامر اخص وانه عرض غريب اتفاقا لكن لما كانت العبارة المنقولة
عن الشيخ لا يبعد ان يتوهم منها انه خالف في ذلك واد رجه في العرض الاولي اراد
ازاحة هذا الارتياب في ضمن السؤال والجواب ولعمري انه توهم بعيد في نفسه و
كيف يتصور كون العارض بالواسطة عرضا اوليا اللهم الا ان يحمل العرض الاولي
بهذه القرينة على مطلق العرض الذاتي من باب اطلاق اسم الخاص على العام
كيف وقد مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء و
الزوجية والفردية اه ما ينقل من الشيخ ثانيا لا يخرج عن اشارة الى هذا مع
انه قد حقق هو وغيره ان المستقيم والمنحني مختلفان نوعا وكذا الزوج والفرد اه الا بخلاف

وبيانه ان هذا الكلام المنقول عن الشيخ
بعيد غاية البعد ١٢

النوع في الزوج والفرد مشهور وواضح ضرورة اشتمال احدهما على جزء لا يشتمل عليه الآخر
والمنفي المستقيم والمنحني فمحل تامل بل انما اخرجه عن القسم المختص على الاطلاق
كان الظاهر انه على الاطلاق لكنه بعد التصريح باعتبار الشمول فيما سبق صرح
بالاختصاص ودل على تضمين الشمول بالمجاز بينهما على ان المعتبر في العرض الذاتي
ليس مجرد الشمول على احد الوجهين بل لا بد من الاختصاص ايضا بافراد الموضوع
حيث قال القسمة المستوفاة آه مجاز عقلي من قبيل ليل مظلم والقسمة الاولية
ما يكون ورودها على المقسم غير مسبوق بقسمة اخرى كقسمة القضية الى الحملية والشرطية
لا كتقسيم الشرطية الى المتصلة والمنفصلة او ما يكون عرضا اوليا للمقسم وقوله اما بعوارض
تعم للجنس ايضا اولية يؤيد الثاني وحمل الاستشهاد هو القسم الثالث لكن
لعل تمام الكلام احاطة باطراف المقام وتصريحا بان العرض الذاتي لا يلزم مساواته
للموضوع بل قد يكون اخص منه وذلك في القسم الثاني حيث صرح فيه بان كلا من قيود
الاقسام عرض اولي للمقسم كالقسمة فمن حيث القسمة اولية للجنس و
اما بذاتها فليست اولية اعلم ان العرض الذاتي قسمان الاول ما يكون بانفراده
عرضا ذاتيا للموضوع كالتحيز فانه عرض ذاتي للجسم بدون مقابله كالتجرد و
الثاني ما يكون مع مقابله عرضا ذاتيا له كالحركة فانه مع مقابله عرضا
ذاتيا للجسم فالاول هو الشامل على الاطلاق والثاني هو الشامل على سبيل التقابل
فكان المعترض حمل قول الشيخ فمن حيث القسمة اولية للجسم واما ذاتها فليست

اولية على ان هذه العوارض التي انما يعرض الموضوع لامر اخص اعراض اولية للجنس
لكن لا بانفرادها بل من حيث القسمة اي مع مقابلها فيكون من القسم الثاني دون الاول
فهذا وجه سابع لاستشهاده بكلام الشيخ الذي استصعبه اقوام وللكل فيه اقدام وقد
ذكرنا وجوها اخر في رسالة واما المجيب فقد رأى ان كلام الشيخ اعني قوله واما
بعوارض لا يكون للجنس اولية ولئن كان القسمة بها اولية صريحا في ان هذه العوارض
انفسها ليست اعراضا ذاتية لا بانفرادها ولا مع مقابلاتها بل العرض الذاتي
مهنا هو القسمة اعني المفهوم المردد ونزل العبارة المذكورة على هذا المعنى لتوافق
اجزاء الكلام وهذا اما قال بين ان هذا الكلام من الشيخ تصريح بان عدا الشامل
على سبيل التقابل آه اي الذي فيه الكلام على ان اللام للعهد لا مطلق الشامل على سبيل
التقابل لينافي ما ذكره الشيخ في القسم الثاني من كلامه لان كلا من المتقابلين عرض
اولي كالقسمة وهذا ايضا ما استصعبه نعم اقول لابن شئ دعوى ان الشيخ انما نفى
عن تلك العوارض كونها اعراضا اولية فلا يلزم نفي كونها اعراضا ذاتية ضرورة
ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والجواب ان الغرض مهنا مجرد دفع توهم نشأ
من كلام الشيخ وهو كونها اعراضا اولية لا نفي كونها اعراضا ذاتية مطلقة فان
المعلوم المتفق عليه كان ان العارض لامر اخص غريب لكن لما كان كلام الشيخ لا يبعد
ان يتوهم منه انه يخالف ما هذا المجعل عرضا اوليا دفع بين هذا الوهم وحمل العرض
الاولي على مطلق العرض الذاتي بقرينة حمله على العارض لامر اخص كان غير بعيد ايضا

ولذا العرض الذاتي ههنا بالحقيقة هو القسم الى المفهوم المردد للاول واحد من

القسمين يعني قيدي القسمين وبهذا التقدير يتم الجواب فقوله وان كان آه عود

الى اصل البحث وايضا قد شرط جواب ثان عن قوله فان قلت للحاجة الى

ذلك لما عن قوله فان قلت لم يجعل الشيخ خارجا عن العرض ادبعرف مادون التفاوت

وعن مقابله يجب التضاد او يجب العدم آه التقابل وهو كون الشيئين بحيث

يستحيل اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة ينحصر في التضاد والتضايف و

العدم والملكة والسلب والايجاب فان المتقابلين اما ان يكون احدهما سلبا للاخر

او لا وعلى الاول اما ان يعتبر في العدم قابلية محله للاتصاف بالوجودي وهما العدم

والملكة كالعمى والبصر او لا وهما السلب والايجاب كالبياض واللابياض وعلى الثاني

اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر وهما المتضايفان كالابوة والبنوة او لا وهما المتضادان

كالسواد والبياض هذا وحاصل الجواب انه لا يكفي ان يحمل على سبيل التقابل بل لا بد ان يكون

شاملا للافراد الموضوع مع امر مقابل كما في السلب المطلق والا لكان جميع عوارض

الشيء شاملا لافراده اما على الانفراد او على سبيل التقابل ضرورة استحالة الخلو عن

النقيضين فلم يلزم لاعتبار هذا الشمول في العرض الذاتي ثمرة بل يشترط ان يكون

مع مقابله يجب التضاد او يجب العدم والملكة اقول لا شك ان التضايف كالتضاد والتقدم

في هذا الحكم كيف لا والتقدم والتأخر والعلة والمعلول بالنسبة الى الوجود المطلق الذي

هو موضوع الالهي من هذا القبيل هذا مع انه وقوع مقابل مثله في كلام الشيخ ومقابل للسلب

فقط

فقط دليل واضح على شمول التضايف فلا وجه لتخصيص الاكثر الا بالضد والعدم

الا ان يحمل على التمثيل دون الحصر او يجب العدم قلت الظاهر ان المراد بالعدم معناه

المتبادر المقابل للوجود وحمله على عدم الملكة على ان يكون قوله الذي يقابله اه صفة كاشفة

لا مخصصة يحتمل لكن الثاني ارجح لا ينافي التبادر فهو جانب على التمييز عن

نسبة المقابلة الى ضمير المفعول اي يجب العدم الذي يقابل خصوص هذا العارض لا العدم

المطلق الذي يقابل جميع الاشياء بمعنى انه يصح الاضافة الى كل ملكة مقابلها بخلاف عدم الملكة

فانه لا يعقل الاضافة الى غير ملكته او على الحالية عن فاعل يقابل والمعنى بمعنى الفاعل

او المفعول اي يجب العدم الذي يقابل هذا العارض حال كونه ذلك العدم خاصا

او مخصوصا لاعتبار القابلية فيه لا سلبا مطلقا وكيف كان فهذا كناية عن

عدم الملكة وما يجري اي العرض الذي يخلو الموضوع عنه لا حال كونه مع مقابل

مثله في الخصوص بل حال كونه مع سلب فقط والحاصل ان العرض الذي لا يشمل الموضوع

مع مقابله الخاص بل مع سلبه عرض غريب وقد عرفت ان هذا الحكم يسقط كلمة لا في

قوله ما يجري الخ كما هو يدل عليه انه قال آه وجه الدلالة على ما صرح به من انه يجعل القسمة

الاخيرة لا على التقابل مع تحقق التضاد المشهوري بين قيود الاقسام فعلم ان الضد

المشهوري ليس داخلا عنده في المتقابل فلا يكون داخلا عنده في المقابل الخاص

المأخوذ في الشرط المذكور وكون التقابل في كل عبارة بمعنى آخر خلاف الظاهر على ان

الموجه لكلام الشيخ يكفيه احتمال المقصود فافهم فانه مع وضوحه مما يغفل عنه

كقولنا كل خط اما مستقيم او منحنٍ وكل عدد اما زوج واما فرد فلت هذا يدل على ان
الاستقامة والانحناء من الاعراض الذاتية للخط والزوج والفرد للعدد وهو خلاف
ما حققه الشيخ انما في القسم الثالث الا ان يقال هذا مبني على التسامح والتمثيل بلغية
مجرد الفرض ثم اقول يمكن الجواب بان المراد القسمة الاولية بالاعراض الذاتية للاقسام
لا للمقسم وبهذا يندفع ايراد اخر وهو ان مقصود الاستاد من الاستشهاد بكلام
الشيخ بيان ان نحو السابح والماشي والطائر وبالجملة العوارض المختصة بانواع الموضوع
التي بينها تضاد مشهوري ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان هذا الكلام صريح
في كونها من الاعراض الذاتية حيث جعل القسمة بها من القسمة بالاعراض الذاتية و
كيف يستدل بكلامه على نقيض ما هو صريحه   سابح بالسين المهملة والباء الموحدة
شنا كننده والزاحف بالزاء المعجمة والحاء المهملة بشكم رونده   فقد جعل القسمة الاخيرة
لا على التقابل مع تحقق اقول فيه نظر فانه يجوز ان يكون نفي التقابل ههنا باعتبار انه
يجوز اجتماع الاقسام عدما لا باعتبار تحقق التضاد المشهوري وحاصل الكلام في
ان القسمة الاولية بالاعراض الذاتية قد يكون مع تقابل الاقسام وجودا وعدما
فيكون القسمة منفصلة حقيقية وقد يكون لا مع التقابل بان يجوز اجتماع الاقسام في
الكذب فقط فيكون مانعة الجمع دون الخلو والعدول في هذا القسم عن اما واما الى الواو منه
دليل واضح في هذا المعنى فاعرفه   بين الاقسام اي بين قيودها كالعدم   اثره بالكسر
هو الرواية وفي الصحاح الاثر بالتحريك ما بقي من رسم الشيء وبالكسر الاخير تحريك اثره

الاخير اثره بالتحريك والصحيفة تصحيفة اي الصحف اي الطائفة التي تتبع او تجده في الكتب
كذا قال الش في الحاشية المنقولة عنه وهو دليل واضح على ان ما في بعض النسخ الصحيحة من
تصحيف الصحيفة   يجلون بالجيم وكذا الجلية في الصحاح جلى الشيء كشفه والجلي الخبر
اليقين والمعنى انهم يعرفون بنور بصيرتهم حقيقة الحال غير ملتفتين الى المقال فان الحق
لا يعرف بالرجال بل الرجال بالحق   من حيث يوصل اي من حيث الايصال المطلق
والمطالب اثبات الايصالات الخاصة كالايصال الى الكنه والى اليقين او من حيث الايصال
والمطالب اثبات نفس الايصال فلا يرد ان الايصال كيف يكون قيد الموضوع مع
كونه من المطالب في هذا الفن وفي تعليق حيثية الايصال الى المطلب التصوري وحيثية
الايصال الى المطلب التصديقي تنبيه على ان في عبارة المتن نشرا على ترتيب اللف
ودفع التوهم جواز اقتناص التصور من التصديق وبالعكس   فقد خالف
الظاهر المشهور اه لا شك ان المنطقي كما يبحث عن الموصل القريب الى التصور و
هو المعرف باقسامه والى التصديق وهو الحجة بانواعها كذلك يبحث عن الموصل
البعيد الى التصور كالجنس والفصل والى التصديق كالقضية وعكسها و
نقيضها وعكس نقيضها وعن الموصل الابعد الى الحجة كالمقدم والتالي والموضوع
والمحمول فالظاهر ان جميع هذه موضوعات للمنطق وهو المشهور المقرر عند الجمهور
ثم ان قول المص في العلوم التصوري ويسمى معرفا وفي التصديقي ويسمى حجة يدل بظاهره
على انه اراد بها الموصل القريب وجعل الموضوع خاصة دون البعيد والابعد

اراد السيد الشريف [illegible] عنه بالجواب [illegible] الايصال المطلق [illegible] الايصال المطلق [illegible] الموضوع [illegible] الايصال والاثر وعليه [illegible] المعلومات [illegible] للايصال موصلة فتامل   سلطان [illegible]

وهو خلاف الظاهر المشهور فاما الذي يقال انه اراد ضم الشق الثاني من تكثر الموضوع و
ارادة ارجاع جميع تلك المباحث الى البحث عن الموصل التركيبي حتى يكون هو الموضوع
حينئذ في تلك المباحث فيكون قولهم الجنس كذا المعرف جزؤه كذا كما قرره قدس سره اقول
الظاهر انه لا حاجة الى تكلف هذا التاويل فان موضوع المسئلة قد يكون جزء من موضوع العلم
وممن صرح به المحقق الطوسي قدس سره وايضا فاذا لزم كون الموضوع في جميع المسائل ما هو نفسه
هو موضوع العلم فما معنى ارجاع قولهم الجنس كذا الى الحد يناله من الامر الذي
هو كذا فان موضوع العلم هو المعرف واما الحد فنوع من الموضوع ثم انه في لزوم الارجاع
كل من الجزء فتساو بل احدهما الى الاخر تحكم واما الذي يكون من العبارة التحقيق اما ما المراد
بالايصال المذكور صريحا مطلق الايصال كما هو المشهور الظاهر بالضمير في يسمى
الموصل التركيبي واما الذي يقال انه تخصيصهما بالذكر والتشبيه على سبيل الاكتفاء بالاصل
والتقسيم انه يسمى حدا او جنسا وفصلا الى غير ذلك واما ما يتوهم من انه لم يقصد تعريف
المعرف والحجة الاصطلاحي وحينئذ تميز كل عن صاحبه فليس بشيء كيف والكلام في تخصيصهما بالذكر
والتسمية للتنويه بهما فتدبر   الدلالة كون الشيء بحيث يعلم منه شيء اخر اي
يحصل من العلم به العلم بشيء اخر ومثله شايع قال المحقق قدس سره في التجريد وملزوم العلم
دليل والظن امارة والتعريف بفظ لا ابانه باركان الاضطرار فيه ثم العدول عن
العبارة المشهورة وهو كون الشيء بحالة كما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر لاختصار
فاندفع ما قيل انه اراد كون الشيء بحيث يعلم من ذاته شيء اخر كما هو الظاهر فلا يصدق

نعم لكن وجه صحة التاويل المذكور فيما تعرف لكن ما قال بعينه ما ذكره المحشي الا ان المحشي بين وجه صحة هذا فتصريح المحقق الطوسي لا ينافي ما حققه المحشي بلا غبار

[illegible]

مع ان العلم بالدليل ملزوم العلم لا نفسه وكذا العلم بالامارة ملزوم الظن لا نفسه سلطان

التعريف

التعريف على كل من الدلالات ولذا اراد كونه بحيث يعلم من العلم به شيء اخر فما
وجه العدول عن التعريف المشهور وهو يوجد في بعض النسخ قوله دائما وهو بمنزلة
اللزوم في تعريف المنطقيين فان الدوام لا يخلو عن الضرورة كما يحققه قدس سره فظهر
فساد ما قيل انه تعريف الشعار بعدم اعتبار اللزوم في مطلق الدلالة بل المعتبر
الدوام نعم لكن هو يوجد قيد الدوام كما هو الواقع في اكثر النسخ كان ظاهر الاطلاق
على مذهب اهل العربية من عدم اعتبار اللزوم والدوام والاكتفاء بالانتقال
في الجملة وما يحكى من ترجيحه قدس سره طريقة اهل العربية عند شرح قول المصنف ولابد من
اللزوم عقلا او عرفا يوجه هذا الاحتمال وههنا بحث اما اولا فلانه ان اريد
انه يحصل من كل علم به العلم بشيء اخر يلزم ان لا يدل شيء على شيء لظهور انه
لا يحصل من العلم بالشيء بالوجه العام كالشيئية العلم بشيء اخر وان اريد انه
يلزم من العلم به بوجه ما العلم باخر يلزم ان يكون كل شيء دالا على كل شيء فانا اذا تصورنا
السماء بانه شيء غير الارض استلزم تصور الارض واللازم مستبعد جدا و
جوابه ان المراد الثاني لكن لابد من اعتبار قيد الحيثية كما هو المتعارف في التعريفات
ولا شك في ان كل شيء يحصل من العلم به بوجه العلم باخر فهو من هذا الوجه دال
على الاخر   وانما يحصر بالاستقراء الخ وما يقال في ان الدلالة اما بمدخلية الوضع
وهي الوضعية او لا والثانية اما بمدخلية الطبع وهي الطبيعية او لا وهي العقلية
فوجه ضبط لورود المنع على الشق الاخير   لجواز العقل علاقة ذاتية المراد

بالعلاقة الذاتية ما لا مدخلية فيها للوضع ولا للطبع على ما تقدم في وجه الحصر فلا
يتوهم دخول الطبيعية فيها حيث يعلم من مارسة عادة الطبيعة انها يحدث اللا
عند عروض المدلول وهذا علاقة ذاتية لاجلها ينتقل منه اليه لا يقال يكون
فهم المدلول موقوفا على العلم بالعلاقة بين الدال والمدلول مع ان العلم بالعلاقة
بينهما موقوف على العلم بهما فيلزم الدور لانا نقول الموقوف على العلم بالعلاقة
هو العلم بالمدلول مطلقا فلا اشكال فافهم واعتبر مثله سوالا وجوابا في الوضعية
والطبيعية واما ما اورد من ان هذا التعريف يشعر بتقدم فهم المدلول على علم
الدال وذلك في العقلي ليس بكلي فمجرد دعوى لا يظهر صحته كيف وما لم يعلم اللزوم
بين الدخان والنار لم ينتقل منه اليها ومجرد الاحتمال لو كان لا يكفي في صحة
النقض على التعريف ووضعي وهو ما يكون العلاقة بينهما جعل الجاعل
اياه اقول الكتبي بالاصل حيث لم يقل او للعلم او للزوم اعتمادا على ما يفصل
بعده ما في تعريف الموضوع هذا مع انه لو حمل الوضع على الاعم من التحقيقي و
التاويلي لشمل التضمن والالتزام تامل فيه هو الطبع افاد الشريف انه
الطبع يحتمل ان يراد به طبع اللافظ او طبع اللفظ او طبع السامع فقيل او المطلق
اقول ولكن عبارته تشير ما سبق وما يحكي نص على ان المراد طبع اللافظ فافهم
كان الاول اراد الاول بالنسبة الى الطبيعي وان كان ثانيا بالقياس الى العقلي
ومن لا ينحصر في اللفظ رد على المحقق الشريف حيث زعم انحصار الطبيعية في اللفظ

وهذا من افادات التحريرين فان قلت اقول بعد ما يشير من ان المراد بالعلاقة
الذاتية ما لا مدخلية فيه للوضع ولا للطبع لا يتجه المناقشة اذ لا ريبة في مدخلية الطبع
في تلك الصور ويجيء توضيحه منع عدم الاضطرار افيد على انه يمكن ان
يكون مرادهم بالدلالة الطبيعية ما يكون صدور الدال من مقتضيات الطبيعة وهذا
صادق مع اضطرار الطبيعة ايضا بل الاضطرار ادخل في صدق القول
بالصدور عن الطبيعة فان الافعال الطبيعية ما لا يكون صدورها عن المتعذر بمدخلية
الشعور والاختيار فليس في الفرق على تقدير التسليم فايدة انتهى والحاصل انه
لا بد في صحة الجواب من تحقق الفرق وكونه مفيدا فالاستاد المحقق منع الاول
والمفيد المرحوم منع الثاني وكان الفارق نظر الى انه اذا اضطرب الطبيعة
علم ان المعنى العارض مستقل في احداث الدال فلم يكن للطبيعة مدخل فيه اصلا
فلا يكون طبيعية ولا يخفى حاله فان الاضطرار لا ينفي التاثير ولا
منافي ذلك تحقق الدلالة الطبيعية ايضا اقول فيه بحث فان تحقق العلاقة
الطبيعية يقتضي ان يكون عروض المدلول سببا لاحداث الطبيعة الدال فهذا
يستلزم ان يكون الدال علة للمدلول ولا يكونا معلولين لثالث فتعين ان
يكون المدلول علة للدال كالتنور في موضعه من ان المتلازمين لا يخلو حالهما عن هذه
الثلث فالعلاقة اللزومية هي علية المدلول للدال ليس الاول والثالث فيه مدخلية

الطبيعي وتوسط في تلك العلاقة فلا يكون ذاتية فكيف تحقق العقلية بل في الجواب
ولم يقل على جميع ما وضع له اكتفى بهذا الكلام لان تعريف المطابقة بدلالة
لفظ التمام تام فاراده لرعاية مقابلته مع الجزء وح فكان الظاهر ايراد لفظ الكل او الجميع
او المجموع مما يشعر بالتركيب فان مقابلة الجزئية هو الكلية وما في معناها فعدل المحقق
عن هذا الظاهر لكون تلك الالفاظ مشعرة بالتركيب فلا يشتمل المدلولات المطابقية
البسيطة ترجيحا لجانب المقصد على المحسنات الخارجية ثم انه بعد هذا العدول اختار
بلفظ التمام دون العين تنبيها على فائدة جليلة وهي ان لفظ التمام لا يشعر بالتركيب و
التنبيه من حيث انه عدل عما يشعر بالتركيب اليه واما لفظ العين فعدم اشعاره بالتركيب
ظ لا يحتاج الى تنبيه ففي التمام فائدة ليست في لا مثلها في العين فالحاصل ان ترك
لفظ الجميع وما في معناه للاشعار بالتركيب ثم اختيار لفظ التمام على العين لفائدة
في الاول ليست في الثانية   حصر الدلالة الوضعية اي اللفظية فان الكلام فيها
وعليها مدار الاستفادة والافادة   عقلي لان الحصر العقلي هو ما يجزم العقل بمجرد ملاحظة
مفهوم الاقسام بالانحصار وتفسيره بالدائر بين النفي والاثبات
تفسير باللازم المساوي وما قيل انه لا يلزم ان يكون دائرا بين النفي والاثبات فان حصر
الشيء في النفس والجزء والخارج عقلي جزما وليس دائرا بين النفي والاثبات ففيه
او لان العقل يجوز الواسطة بين كل مفهومين متقابلين سوى النقيضين مع ظهوره

مصرح به اما ثانيا فلان الخارج ليس معناه الا ما لا يكون عينا ولا جزءا وهو سلب العين
والجزء   فان اللزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية دفع لما يتوهم من ان الالتزام
هو الدلالة على اللازم الخارج فيحتمل في بادي النظر قسم هو الدلالة على الخارج الغير اللازم
فلا يكون الحصر عقليا ووجه الدفع ان اللزوم ليس ماخوذا في مفهوم الالتزام بل
شرط لتحققه وانما مفهوم الالتزام هو الدلالة على الخارج اقول انه لو اعتبر اللزوم في
مفهومه يكون الحصر عقليا ايضا اذ العقل لا يجوز الدلالة الوضعية الدائمة كما هو المعتبر في
اصل الدلالة على الخارج الغير اللازم بحيث كان الدوام معتبرا في الدلالة اضمحل تخلل هذا
القسم وفيه انه ينافي تفسير الحصر العقلي بالدائر بين السلب والايجاب والحق ان مثل هذا
يكون حصرا قطعيا لا عقليا صرح بذلك المفيد المرحوم في حواشي التجريد ولهذا ذيل
كلامه ههنا بقوله وفيه تامل واما ما قيل عليه من ان عدم انفكاك اللزوم عن الدوام
ليس بينا بل يحتاج الى بيان فيجوز العقل في بادي النظر ان يكون الدلالة الوضعية الدائمة
على الخارج الغير اللازم ففيه ما تقدم من انه لا فرق بين اعتبار الدوام واللزوم و
الفرق على ما توهمه احداث اصطلاح ثالث في الدلالة على ما تقدم هذا مع ان لو ابدل
لفظ الدوام في كلام المفيد المرحوم باللزوم كما هو صريح عبارة القوم في تعريف الدلالة
لم يبق لما قيل مجال هذا وقد اعترض على قوله فان اللزوم شرط اه بان لما وجب اعتبار قيد
الحيثية لم يصح القول بان اللزوم شرط ليس معتبرا في حده اذ لو لم يعتبر اللزوم في مفهوم
الالتزام لم يمكن التقييد بالحيثية اذ يصير المآل ان الالتزام هو الدلالة على الخارج من حيث

هو خارج كالتضمن الدلالة على الجزء من حيث هو جزء والدلالة لا يعلل بالخروج بدون
ضميمة اللزوم اقول وهو مندفع بما سيشير اليه ره في اخر الجواب عن البحث الاتي من انا
نكتفي في الالتزام بانتفاء حيثيتي العينية والجزئية فالالتزام هو الدلالة بالوضع لا
الحيثيتين وهذا القدر يكفي لدفع انتقاض الحدود ويجي ان اعتبار قيد التوسط
في الحدود وكلها بدون اعتبار الجزئية واللزوم ايضا فانتظر ثم ان بعض الافاضل لما رأى انه
اجاب بان الشرطية ممنوعة لامكان اعتبار الحيثية بان يقال الالتزام دلالة اللفظ على
المعنى بسبب وضع اللفظ لما خرج عنه المدلول المعنى على طبق ما في شرح الرسالة على
انه لا فرق في القول بان الالتزام دلالة اللفظ على الخارج من حيث هو لازم بل لا بعد
في التزام ان الالتزام دلالة اللفظ على الخارج من حيث هو خارج بمعنى انه دلالة على ما لا
يعتبر دخوله من حيث هو كذلك اقول وليس شيء من الثلثة بشيء اما الاول فلان وضع
اللفظ لمعنى خرج عنه معنى اخر لا يصلح سببا للدلالة على المعنى الاخر والا لدل اللفظ على
كل امر خارج عن معناه بل لا بد من ضميمة اللزوم وفيه نظر واما الثاني فلانه ان اريد
ادعى ان على تقدير كون اللزوم شرطا غير معتبر في حد الالتزام لا يمكن التقييد بالحيثية
فالجواب بانا نلتزم على هذا التقدير ان اللزوم معتبر ينتقض صريح واما الثالث
فلان الخروج عن الموضوع له ليس له مدخل في دلالة الالتزام وانما المنشأ لزوم
المعنى للموضوع له في الذهن فكيف تعلل الدلالة به ولعمري انه صدور مثل هذين الجوابين
عن مثل هذا الفاضل العجيب من العجائب   وههنا بحث هذا السؤال المشهور من بعض

المشاهير يمكن تقريره بوجهين الاول انه يلزم نقضا في حصر الدلالة الوضعية في الثلث
لبقاء احتمال رابع وهو دلالة اللفظ بحسب الوضع على جزء مسماه اللازم لجزء اخر
لا من حيث انه جزء بل من حيث انه لازم للجزء ولازم الجزء لازم الكل الثاني انه يلزم نقضا
في تعريف دلالة الالتزام جمعا بان هذه الدلالة التزامية ولا يصدق عليها
انها دلالة على الخارج وكلام الاستاد ره نص في التقرير الثاني حيث قال وهو التزامية
لا يقال مع انه لا يصدق عليه انها دلالة على الخارج فحمله على الاول غير مستقيم ثم اقول
وعلى الوجهين فمنشأ الشبهة ليس مجرد قيد الحيثية كما ظن بل مع لفظ الخارج
فانه لو حذف الخارج او بدل بما لا يعتبر دخوله كان تركيبه ره دخلت تلك الدلالة في
الالتزام ولو حذف الحيثية من الحد دخلت في التضمن ولولا ان للفظ الخارج دخلا في
الشبهة لما صح الجواب بالتصرف فيه وصرفه عن ظاهر معناه واعلم انه لو حذف من تعريف
التضمن حيثية الجزئية والتزم بحيثية وضع اللفظ للكل حتى يصير التضمن دلالة اللفظ
على معنى بتوسط وضعه لما دخل فيه ذلك المعنى اي في الواقع لا من حيث انه داخل فيه
دخل هذه الدلالة في التضمن وهذا احد الاجوبة المشهورة عن تلك الشبهة اقول وهو
ولئن كان وافيا بدفع هذا الاحتمال لكن لا يحسم به مادة الشبهة لبقاء احتمالات اخر
كدلالة اللفظ على الخارج الغير اللازم وعلى اللازم لا من حيث هو لازم فمثل هذا وان
كان مما يعلم بالدليل او التنبيه انتفاؤه الا انه يكفي في القدح في الحصر العقلي ويجي لهذا زيد
تحقيق ثم ان بعض اعاظم العلماء ره اورد في بعض كتبه اجوبة عن هذه الشبهة يؤول

كلها للاولين الاول منع تحقق دلالتين فسنده ان الدلالة من الصفات المغر و
الالتفات الى الجزء الملزوم بتبعية الكل لا يستلزم الالتفات الى لازمه الملتفت بتبعية
الكل ايضا والازم الالتفاتات غير متناهية عند ادراك المتضايفين وبان المحقق
دلالة واحدة تضمنية مستندة الى مجموع العلاقتين الجزئية واللزوم ولئن استقل كل منهما
عند الانفراد كما زعموه في علية اعدام العلل لعدم المعلول والاستقلال حيثية الجزئية في
دلالة التضمن غير لازم او بغير ذلك الثاني تخصيص المنقسم تارة بالدلالة المعتبرة المبحوث
عنها وضعية كما واخرى بالدلالة الوضعية على المسمى والجزء واللازم من الحيثيات المذكورة
اقول عليه هذا مثل ان نقول الكلمة الاسم والفعل والحرف منحصر في الاسم والفعل والحرف وهو كما ترى
نعم الطريق الاول لا يخلو عن قوة في جواب النقض لكنه ايضا لا يصحح الحصر العقلي وبالجملة لا يكون
الحصر عقليا مع اخذ الحيثية في الحدود وكلها لا يكاد يجمع فلا محيص الا ان يكتفى في
حد الالتزام باعتبار حيثيتي العينية والجزئية كما اختاره ثم في مؤدى التقسيم واما قوله
ثم في اول الجواب ان دلالة اللفظ على ما لا يعتبر دخوله لان هذه الحيثية تبطل العمل اللفظ
الا ان يراد بقولهم حيث هو كذلك عدم اعتبار حيثية الدخول لا حيثية عدم الدخول
بقرينة دليله وهو قوله اذ مؤدى التقسيم الخ بهذا او لا يخفى ايضا ان ما افاده بعيد
عن عبارة القوم جدا اقول والانسب بعبارتهم ان نقول دلالة اللفظ على المعنى بتوسط
الوضع اما بتوسط وضعه لهذا المعنى او بتوسط وضعه لما دخل فيه ذلك المعنى في
الواقع او بتوسط وضعه لما خرج عنه ذلك المعنى في الواقع من غير اعتبار علاقة الجزئية

او اللزوم وقيد التوسط والحيثية لا يقتضيان الاستقلال بل يكفي المدخلية فباعتبار
التوسط لا ينتقض الحدود وباسقاط حيثية الجزئية واللزوم يستقيم الحصر ويندفع المناقشة
المذكورة في التقسيم كما ذكره في الجواب الثاني وكان مقصد المجيب الثاني هذا لكان اظهر وان بعد
حيث لا يحتاج الى تاويل الخارج بما لا يعتبر دخوله فان العمى موضوع للعدم المقيد اه
رد على السيد السند حيث جوز ان يكون البصر خارجا عن مفهوم العمى فيكون مفهومه مجموع المضاف
والمضاف اليه والاضافة ولئن كان خارجا عن ذاته ان عرض افراده وحاصل السند لا
الاسناد من كون البصر لو كان جزءا من مفهوم العمى لما صح اسناد العمى الى البصر الا مجازا لان
مجرد العمى عن بعض معناه لا لزوم التكرار لكن التالي باطل لشيوع هذا الاسناد بدون قرينة
مجازية مع ان الاصل هو الحقيقة وفيه نظر اذ ارتكاب التجوز في هذا الاسناد لازم ولو
فرض خروج البصر ايضا فان معنى العمى ليس هو العدم المطلق بل العدم المنسوب الى
البصر فيلزم من اسناده الى البصر اما التكرار او لغو النسبة فارتكاب نحو التجريد لازم
جزما لا محيص عنه وح فبطلان التالي مم وهذا لا ينكره من انصف بسلامة الفطرة
واستقامة الفكرة وظني انه ليس حال لفظ العمى الموضوع للعدم المقيد بالبصر الا
كحال الانسان الموضوع للحيوان المقيد بالناطق فان الصفة قيد كالمضاف اليه فكما
جزموا بدخول القيد ههنا فالظاهر الجزم بدخوله ثمه سواء بسواء وما افيد في دفع كلام
السيد السند من ان المتقدم ههنا ليس خروج البصر عن مفهوم العمى بل اعم حقيقة وهذا
ظ كيف ولو لازم من تحقق العمى تحقق البصر كما ان من كان هو العلم فانه الالتزام دلالة اللفظ

على الخارج عن مفهوم المسمى لا عن حقيقته اوعرفا بان يمتنع في مجرى العرف تصور
الملزوم بدونه كما بين الحاتم والجود فان قلت لا شك ان اكثر المجازات ليست بحيث
يمتنع عقلا اوعرفا تصور مسماه بدون تصور المعنى المجازي مع ان صاحب التلخيص صرح
بان الانتقال في المجاز والكناية مطلقا من الملزوم الى اللازم وايضا قد صرح العلامة
في شرح المفتاح بان اللازم في اصطلاح العربية يكون اخص من الملزوم فكثيرا ما يوجد
الملزوم بدون لازم في الذهن فكيف يتاتى انه يمتنع تصور الملزوم بدون اللازم قلت
لم يرد به امتناع تصور الملزوم بدون اللازم مطلقا بل في الجملة ولو بسبب قرينة
او نحوه قال المص في المطول شرط الالتزام اللزوم الذهني بين الموضوع له والخارج
اي كون المعنى الخارجي بحيث يلزم من حصول الموضوع في الذهن حصوله فيه اما على الفور
او بعد التامل في القراين ولو كان ذلك اللزوم الذهني مما يثبته اعتقاد المخاطب
بعرف عام او غيره كالشرع واصطلاحات ارباب الصناعات وغير ذلك مما يجري
مجرى عرف خاص انتهى كلامه وصرح ايضا بعد هذا بانه لا يشترط اللزوم الذهني بمعنى
انه لا يمكن تعقل المدلول الالتزامي بدون تعقل المسمى والا لخرج كثير من المجازات و
الكنايات عن ان يكون مدلولا التزاميا ومن النوادر ما فهم من عبارة المص ان
اللزوم المعتبر هو الكلي سواء كان عقليا او عرفيا فاسقاطه عن درجة الاعتبار غير
مستحسن كيف واكثر المجازات والكنايات من هذا القبيل مع ان معظم الافادة و
الاستفادة بها لان الدال فيهما هو مجموع اللفظ والقرينة فاللزوم عقلي دائمي لا انه لا

لو كان ذلك لم يكن الدلالة لفظية بل دلالة وضعية ايضا فانه ليس لهذا المجموع وضع
تحقيق مع انهم صرحوا بان مدار الاستفادة والافادة على الدلالة اللفظية الوضعية
فان استعمل اللفظ بالفعل اه اعلم ان قول المص ولو تقديرا يحتمل وجوها الاول ان يكون مبنيا
على كون الدلالة تابعة للاستعمال والارادة كما افاده السيد وفيه نظر اما اولا فلانه مخالف لما
صرح به المص في المطول من ان العالم بوضع اللفظ اذا سمعه فهم معناه سواء اراده اللافظ
ام لا والقول برجوعه باحد الكتابين عما ذهب اليه في الاخر تكلف مستغنى عنه بما يجي من
التوجيهين اما ثانيا فلانه اذا كانت الدلالة تابعة للارادة لا يجتمع التضمن والالتزام
المطابقة المحققة فلا يصح قوله ولو تقديرا اللهم الا ان يخص هذا الحكم بدلالة المطابقة و
التفصيل انه ان لم يكن الدلالة تابعة للارادة كما هو ظ قول الشيخ وبعض اهل العربية
فهما يستلزمانها تقديرا اذا اتماما وان كان دلالة المطابقة تابعة للارادة كما ارتكبه صاحب
المحاكمات في توجيه كلام الشيخ فقد ورد الثاني ان يكون اشارة الى وقوع هذا الاستلزام
على كل مذهب اي ولو قيل ان الدلالة تابعة للارادة غاية الامر انهما يستلزمانها ح
تقديرا الثالث ان يكون اشارة الى جواب نقض مشهور على هذا الاستلزام وهو انهم
صرحوا بان الفعل مستقل في الدلالة على معناه التضمني دون المطابقي لان شطره
النسبة التي لا تعقل الا بتبعية الفاعل فيتحقق التضمن بدون المطابقة اذا تلفظ بالفعل
مجردا عن الفاعل وتقرير الجواب ظ وكان حل كلام المص على احد الاخيرين اولى وما قيل
على الثاني من ان كون الفعل دالا وضعا على الحدث والزمان بدون ذكر الفاعل غير

معلوم ان الدلالة الوضعية مسبوقة بالعلم بالوضع وهو موقوف على فهم المعنى الموضوع له
من اللفظ على ان كون الفعل باعتبار النسبة غير مستقل في الدلالة لا يدل قطعا على كونه دالا
على الحدث والزمان بدون ذكر الفاعل فاقول فيه نظر اما اولا فلان كون لفظ الفعل دالا بنفسه
على معناه التضمني ما صرح به اهل العلم عن اخرهم كيف لا ولولاه لما صح تعريفهم ما دل على
معنى بنفسه وبالتبعية في الدلالة ونحوهما وكون الدلالة الوضعية مسبوقة بالعلم بالوضع المسبوق
بتصور المعنى لا ينافي ذلك اذ يكفي تصور المعنى بوجه اجمالي لا سيما اذا كان الوضع عاما
والموضوع له خاصا كما هو شان الفعل والحروف ونظايرهما عند المحققين واما
قوله وهو ان العلم بالوضع متوقف على فهم المعنى الموضوع له من اللفظ فدور صريح
وكان قوله من اللفظ من طغيان قلم الناسخ واما ثانيا فلان الحكم بدلالة الفعل على معناه
التضمني بدون ذكر الفاعل ليس منشؤه عدم استقلال النسبة ولم يتوهم هذا
احد بل منشؤه استقلال معنى التضمني كما صرح به فما ذكره في العلاوة ممنوع لما لم
يدع احد نعم يرد على التوجيهات الثلثة ما افاده رح في الحاشية من ان التضمن هو
فهم الجزء في ضمن فهم الكل فيستحيل تحققه بدون المطابقة المتحققة بهذا اولى نقلا المحكم
في المقاع بعضهم ولم يتكلم عليه الا انه مخالف لتصريحات القوم باستقلال الفعل في
الدلالة على معناه التضمني كما مر ولما في عبارة بعض المحققين كالملا تبريزي من الاكتفاء بكون
التضمن هو الدلالة على الجزء بتوسط وضع اللفظ للكل والظاهر هو الاكتفاء بالتبعية في
الوضع على الاشكال وليعلم ان كلام المحشي في التوجيهات الثلث على تقدير التنزل والتسليم ان

فلا يغره المناقشة بما افاده رح او بما قيل فتامل   وفي المقام كلام طويناه على غره
الغر بفتح الغين المعجمة وتشديد الراء المهملة في الصحاح الغرور تكاسر الجلد ومنه قولهم
طويت الثوب على غره اي على كسره الاول والضمير اما عايد الى الكلام فيكون من قبيل المثال
المنقول واما على المقام وهو اقرب معنى قال رح في الحاشية اشارة الى مناقشة تورد
ههنا اه ولا بد ههنا من تحقيق معنى الوضع النوعي وان المجاز هل هو موضوع ام لا اعلم
ان الوضع يفسر تارة بتعيين اللفظ ليدل على المعنى بنفسه وهذا المعنى هو المفهوم
من الوضع عند الاطلاق وقد يفسر بجعل اللفظ بازاء المعنى ثم الوضع بكل من المعنيين قد
يكون شخصيا وهو وضع اللفظ المخصوص بازاء المعنى وقد يكون نوعيا وهو وضع اللفظ
في ضمن قاعدة كلية بازاء المعنى مثلا كل صيغة فاعل فهو لمن قام به الحدث ومن
هذا القبيل وضع المشتقات والمصغر والمنسوب والمركبات واما المجاز فهو
موضوع بالوضع النوعي دال على معناه المجازي مطابقة على التفسير الثاني دون الاول
لان دلالته على المعنى المجازي انما هو بالقرينة لا بنفسه واعلم ايضا ان الوضع كما ينقسم باعتبار
ملاحظة اللفظ حين الوضع الى الشخصي والنوعي ينقسم باعتبار تصور المعنى عند الوضع
الى الخاص والعام وذلك لانه لا بد للواضع حين الوضع من تصور المعنى فان تصور
معنى جزئيا ووضع بازائه لفظا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه
كوضع الاعلام الشخصية وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات فله ان يعين
لفظا بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له

ايضا عاما كوضع اكثر الاجناس عند المحققين ولكن يعين لفظا بازاء الخصوصيات
المندرجة تحت المعلوم اجمالا بهذا الوجه العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر
فيه والموضوع له خاصا ومن هذا القبيل وضع الضماير والمبهمات والحروف والافعال
المشتقات عند المحققين واما عكس هذا اعني ان يكون الوضع خاصا لخصوص
التصور المعتبر فيه والموضوع له عاما فلا يتصور لان الجزئي لا يكون وجها من وجوه
الكلي لتوجه العقل به اليه انما الامر بالعكس فاحفظ هذا فقد ينفعك جدا في بعض
المباحث الاتية هذا واما الايراد المشار اليه بقوله ولا يرد عليه آه فتقريره انه اذا لم
يعتبر في التضمن والالتزام التبعية في الالتفات يلزم ان يكون دلالة اللفظ على جزء
الموضوع له او لازمه تضمنا او التزاما دايما ولو وضع اللفظ للكل منهما بوضع
مستقل وتقرير الجواب انه لا بد في التضمن والالتزام من التبعية في الوضع والدلالة
على الجزء واللازم ح انما هو بحسب الوضع لهما لا تبعية الوضع بازاء الكل والملزوم
فلتحقق البسيط تحقق البسيط الخارجية مما لا كلام فيه واما البسايط
العقلية فمحل كلام كما ذكره في حواشي التجريد في مبحث زيادة الوجود وكذا ذكره الشارح
في هذا المقام اقول وقد بين بالبرهان بساطة الواجب تعالى ذهنا وخارجا وهذا
القدر كاف فيما نحن فيه بصدده من تحقق المطابقة بدون التضمن فهو قايم ايضا
انما يقوم هذا الاحتمال لو اعتبر اللزوم العقلي واما اذا اكتفي باللزوم في الجملة ولو
بحسب العرف فالظاهر ان كل معنى له لوازم متعددة بحسب تعدد العلاقات المجازية

من السببية والمسببية ونحوهما فالمطابقة ح تستلزم الالتزام ولو تقديرا فتدبر
ولئن اخذ بمعنى الامكان الذاتي الظاهر ان مجرد الامكان الذاتي بدون الفعلية
لا يكفي في الاستلزام فان الدوام يستلزم اللزوم ولذا حملوه ههنا على الوقوعي و
افيد ان الدليل يعود الى مصادرة محضة اقول فيه بحث اذ ليس قولهم المطابقة
لا يستلزم الالتزام لوقوع معنى لا لازم له الا كقولهم المطابقة لا يستلزم التضمن
لوقوع البسيط وهل في هذا مصادرة واما ما افيد انه لا دليل على عدم الاستلزام
من انا اذا تتبعنا نجد كثيرا من المعاني ليس له لازم عقلي ولا عرفي بل نعلم ان ما له لازم
كذلك قليل جدا فوجهه غير ظاهر فان وجود العلاقة المصححة للتجوز يستلزم تحقق اللزوم
العرفي كما لا يخفى وظاهر ان لكل معنى فله مع بعض المعاني علاقة مجازية وانواع السببية
والمسببية ثم اقول الذي يشهد به التامل هو انه لو اعتبر في الالتزام اللزوم العقلي
فلا ينبغي التوقف في عدم استلزام المطابقة للالتزام فان كثيرا من المعاني يتصور
ولا يشعر بغيرها واحتمال حصول العلم بدون العلم بالعلم يحكم العقل بانتفائه اذا
فتش عن حاله حين تصوره مفهوم الانسان مثلا بل تصور معه شيئا خارجا ام
لا فان علم النفس بوجود ذاته وصفاته حضوري لا يخفى عليه امرهما بعد التوجه
والتفتيش ولئن اكتفي باللزوم في الجملة فلا ينبغي التوقف في الاستلزام كما حققنا
انفا ومنه يظهر بعد ما يبتنى امور الاول ان جزم المص بعدم الالتزام مع اعتبار
اللزوم العرفي مما لا وجه له الثاني ان تردد بعض المتاخرين كشارح المطالع في كلامه

الالتزام بعد اعتبار اللزوم العقلي ما ليس في موقعه الثالث لانه جزم الا
بالالتزام مع اعتبار اللزوم العقلي مما لا صحة له الرابع لانه تردد الاستاذين بعد
اعتبار اللزوم العرفي بعد الجزم ليس على وجهه   فحال الالتزام التضمني للالتزام
كحال المطابقة يعني كما ان الالتزام في الثاني غير معلوم وجودا وعدما فكذا في
الاول وقد عرفت التفصيل الذي هو مقتضى التحقيق   واما عدم الالتزام
الالتزام التضمني فمعلوم لانه اعتبر اللزوم فمعلوم لانه اعتبر اللزوم العرفي كما هو
رأي المص اقول ان اريد علم وجود بسيط له لازم عرفي فان النسبة بين كل معنى بسيط
وبين غيره في الجملة علاقة مصحح للتجوز كان عودا على البدء كلام باطل
وربما يمنع وجود بسيط له لازم عرفي ايضا وقد عرفت الحق
جرى هيهنا على المشهور من اعتبار القصد وبنى ايراده على ما تقدم من ان
قول المص ولو بتقدير اشارة الى اعتبار القصد في الدلالة وقد عرفت ان
ارتكابه غير لازم مع جواز الوجهين الاخيرين لا سيما مع تصريح المص في غير
هذا الكتاب بخلافه   ولذا قال الشيخ انما يحتاج اليه للتفهيم لا للتتميم
اقول ان الشيخ ذكر هذا في قيد اخر زاده بعضهم على كلام ارسطو فلا تعلق له بما
هذا القيد لاشتراكهما في عدم الاحتياج اليها بعد اعتبار القصد في الدلالة ولنزد
بيانا قال الشيخ في الشفاء الموجود في تعليم الاقدم من رسم الالفاظ المفردة هو انها
لا يدل الاجزاء على شيء واستنقص كثير من اهل العربية هذا الرسم واوجب ان يزاد فيه

لئلا يدل

لئلا يدل اجزاؤه على شيء من معنى الكل اذ قد يدل اجزاء الالفاظ المفردة على
معان لكن لا يكون اجزاء معاني الجملة ولنا دراي ان هذا الاستنقاص مستنقص كما هو
ولان هذه الزيادة غير محتاج اليها للتتميم بل للتفهيم وذلك لان اللفظ لا يدل بنفسه البتة
ولا لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه بل بارادة اللافظ لانه اللافظ
يطلقه تارة على معنى كالعين على الينبوع فيكون ذلك له دلالة ثم يطلقه اخرى على
معنى اخر كالعين على الدينار فيكون ذلك دلالة واذا خلاه في اطلاقه عن الدلالة
بقي غير دليل وعند كثير من اهل النظر غير لفظ فان الحرف والصوت فيما اظن لا يكون
بحسب التعارف عند المنطقيين لفظا او يشتمل على دلالة واذا كان كذلك
فالمتكلم باللفظ المفرد لا يريد ان يدل بجزئه على جزء من معنى الكل ولا ايضا يريد ان
يدل بجزئه على معنى اخر من شأنه ان يدل عليه وقد انعقد الاصطلاح على ذلك فلا
يكون جزؤه البتة دالا على شيء حين هو جزؤه بالفعل انتهى ويظهر منه امور الاول
ان الشيخ انما ذكر هذا قيدا من معنى الكل للتفهيم لا للتتميم لا قيد القصد وقد عرفت
التوجيه الثاني ان قول المص على جزء معناه مستدرك ايضا على تقدير كون الدلالة
تابعة للقصد اللهم الا للتفهيم الثالث ان اللفظ اذا صدر عن اللافظ لا بقصد
المعنى لا يكون لفظا حقيقة وقريب منه ما اشار اليه المص في المطول وصرح به في التلويح
من ان كلام نحو المجنون والنائم بمنزلة الحان الطيور لانتفاء الارادة والاختيار
قال ولهذا ذهب المحققون الى ان كلام النائم ليس بخبر ولا انشاء ولا يوصف بصدق

ولا كذب وبهذا الاعتبار الارادة في الدلالة تخالف المشهور اقول بهذا يعني آخر
وهو انه يصدق على الحيوان الناطق العلمي انه يقصد بجزء منه الدلالة على جزء
المعنى في الجملة اي باعتبار الوضع التركيبي فان قيل المراد انه يقصد دلالة جزء
اللفظ من حيث انه جزء له او قيد بقولهم حين هو جزؤه قلنا فيلغو اعتبار القصد
وجزء المعنى ايضا بل يكفي ان يقال كما في التعليم الاول المركب ما يدل جزء لفظه على شيء
الخ حيث هو جزؤه او حين هو جزؤه فهذا ينبغي ان يحمل كلام المعلم الثاني على انه لا ما
تكلفه الشيخ ولان القيود الزائدة لا تغير الحقيقة وهي تغنى عنها او كالسكوت
على الادوات التي هي نواقص نحو في والمركب التام هو ما يفيد فائدة تامة ولا يكون
مستتبعا للفظ ينتظره المخاطب فاورد النقض اولا جمعا بالاخبار المعلومة
نحو السماء فوقنا وثانيا بمثل ضرب زيد فان المخاطب ينتظر ان بين المفرد
فاجابوا بان المراد منه السكوت بمعنى انه لا يستدعي لفظا آخر استدعاء المحكوم
عليه وبالعكس ولما كان للقائل ان يقول هذا منقوض منعا بالمركب من حرف نحو
لغة في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر زائد على قوله او كالسكوت على الادوات تم
فالتام خبر وهو التام الصادق والكاذب عدل عن تعريفه بالمحتمل للصدق
والكذب للتبيين حيث يذكره المص اولا لما يحتاج الى التعرض للشبهة المشهورة
الناشية عن لفظ الاحتمال وللاشارة الى توجيه التعريف المذكور بمعنى ان المراد
باحتمال الصدق والكذب ليس تجويز العقل بل انه يكون من شانه ان يتصف باحدهما

اي يكون صادقا او كاذبا لكن ينبغي حمل الواو على معنى او وهو مشهور بل نقول
ان الواو بمعناها والمراد انه من شان هذه الحقيقة الاتصاف بالامرين فنقول بعض
الافراد يتصف باحدهما وفي بعض آخر متصف بالاخر وصفا كان او مضافا او
غيرهما كما في شرح المطالع انحصار المركب التقييدي في التوصيفي والتدارك على
السيد المحشي بزيادة الاضافي والمركب من الموصول والصلة والاسناد اشار
الى عدم الانحصار في الثلثة ايضا فان المركب من الفعل بلا فاعل مع الظرف او
المفعول له او به او غيرهما خارج عنها ولا ارجاع الجميع الى التوصيفي مثل ما اخذه
السيد الشريف لان غلام زيد بمعنى غلام لزيد فتامل وذلك لان معناه مستقلا
في اتفق اهل العلم على ان الحرف غير مستقل في الدلالة على معناه في ملاحظة العقل
وانه آلة لملاحظة الغير فمتى لم يذكر الغير ولم يفهم معناه لم يفهم المعنى الملحوظ في ضمنه و
هو مذهب المحققين كالسيد الشريف والاستاد ابن الحاجب [illegible] وغيرهم وقيل ان
سببه اشتراط الواضع في دلالته ذكر المتعلق والا فمعناه مستقل في الملاحظة وهو
مذهب المص وجماعة من النحاة قال السيد الشريف زعمهم هذا باطل اما اولا فلان هذا
الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا واما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس
نص الواضع عليه كما توهم لان دعوى ورود نص منه في ذلك خروج عن الانصاف بل
هو التزام ذكر المتعلق في الاستعمال وذلك مشترك بين الحروف والاسماء اللازمة
الاضافة نحو ذو والجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحروف لتتميم الدلالة وفي

تلك الاسماء لتحصيل الغاية تحكم بحت واما ثانيا فلانه يلزم ح ان يكون معنى من مستقلا في
نفسه صالحا لان يحكم عليه وبه الا انه لا يفهم منها وحدها فاذا انضم اليها ما يتم به دلالتها
وجب ان يصح الحكم عليه وبه وذلك مما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة واحوالها ولو
لذلك قال السكاكي لو كانت ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض معاني من
والى وكي مع ان الابتداء والانتهاء والغرض اسماء لكانت هي ايضا اسماء لان الكلمة
اذا سميت اسما سميت بمعنى الاسمية لها و ح فاستقلال الاسم والكلمة في الدلالة
لاستقلال معناهما لا العدم اشتراط الواضع ذكر المتعلق عند المحققين وبالعكس عند
غيرهم فقوله ش وذلك لكون معناه مستقلا ح اشارة الى اختيار الاول على الثاني
فهو تسمح تبع الحق ولم يبال بالمخالفة مع المص   المراد بالدلالة بهيئته ان يكون لها
مهنا سؤال وهو انه ان اريد بالدلالة بالهيئة ان يكون الهيئة مستقلا في الدلالة على
الزمان انتقض بمثل جسنو وليسو وعجري ولو اريد ان يكون لها مدخل فيها دخل نحو الزمان
والصبوح والامس فان لهيئتها لا يدل على الزمان فاشار ش الى اختيار الشق
الثالث وهو ان لا يكون لمادة شخصية مدخلية في تلك الدلالة ولو اعتبر ان يكون في ضمن مادة
موضوعة متصرفة فيها فاذا اعتبار المادة الجنسية لا ينافي عدم اعتبار الشخصية قال الفتاوي
بلفظ النوع للتصريح بعدم مدخلية مادة شخصية حتى ان نوع تلك الهيئة في ضمن اي مادة
معتبرة انفقت تدل على الزمان لا الماضي والحواشي من انه لئلا يرد ان صيغ المتكلم و
المخاطب والمعروف والمجهول مختلفة مع اتفاقهما في الزمان فهذا الايراد لا يرتبط بالكلام

المحشي اصلا فلم يرد على من قال بدليل اتحاد الزمان عند اتحاد الهيئة واختلافه عند اختلافها
ثم اقول كلام ش بعد يشكل بنحو جرح اوزان الفعل في مادة موضوعة يشتق منها فعلان
قبل ان الفتحة في احسن فتحة تناجية وفي احمر اعرابية فلا يتحد الهيئة كان جواب استعلاني
تجر بل يتحقق حتى ايضا ان الفتحة ليست بنائية ولئن لم يكن اعرابية   مغني عن قيد
التعين فمن جمع بين القيدين قصد البيان لا الاحتراز كما ذكر في شرح الرسالة
اذ لا يوجد اه قد يتوجه عليه ان اسم الزمان يدل بهيئة على الزمان اذ لفظ المضرب
يدل بهيئة المخصوصة على زمان الضرب اقول الكلام في الدلالة على احد الازمنة
الثلثة واسم الزمان لا يدل على شيء من الاوصاف الثلثة ولا يتوهم ان عدم اعتبار
قيد التعيين ينافي ذلك فانه اعتبار بعد اعتبار كون الزمان المدلول عليه بالهيئة احد
الثلثة   يدخل فيه الكلمات الوجودية لان الكلمات الوجودية مستقلة في الدلالة على
الزمان فكيف يدخل في الاداة لانا نقول لا شك ان الزمان ملحوظ في معنى الكلمات مطلقا
على وجه لا يصلح بهذه الملاحظة للاخبار عنه او به وانما هو بهذه الملاحظة كالنسبة الة
لتعرف حال الطرفين فالفرق بين الزمان المعتبر في مفهوم الكلمات مطلقا وبين مفهوم
الزمان والماضي والحال والاستقبال كالفرق بين معنى من ومعنى الابتداء سواء
فتبصر ونسبتها الى الافعال كنسبة الادوات الى الاسماء فكما ان الادوات تشارك
الاسماء في عدم الدلالة بالهيئة على الزمان وتفارقها في الاستقلال عند كذلك الكلمات
الوجودية تشارك الافعال التامة في الدلالة بالهيئة على الزمان وتفارقها في الاستقلال

وعدمه فهذه الكلمات انما تدل على نسبة الى موضوع غير معين اقول ان غير معين
حين ذكر هذه الكلمات ولئن كان معينا في الواقع والاجل ان النسبة الى الموضوع
المعين لا تعقل الا بعد تعقل الموضوع المعين لم تستقل تلك الكلمات في الدلالة على
تلك النسبة فظاهر وانه لو كان الموضوع غير معين لم يحتج في الفهم على ذكره على طبق ما ذكره
من ان من معنى الفعل النسبة الى فاعل مخصوص لا الى فاعل ما والا لاستقل بالمفهوم و
لم يحتج الى ذكر الفاعل واما الجواب بان المراد غير المعين بالخصوص وان كانت معينا
بتعين ما فمما لا يظهر وجهه والدليل على كون الادوات والكلمات الوجودية
نواقص الدلالات انك اذا قلت الى قولهم نفي الذي فانه عدم دلالة لفظ من وفي
كان ونظايرها بانفرادها على معنى مما انعقد عليه اجماع اهل العلم اما الخلاف في ان سببه عدم
استقلال المعنى وكونه ملحوظا في ضمن الغير او اشتراط الواضع في الدلالة ذكر المتعلق وقد
عرفت ما هو الحق ثم للمحققين ههنا بيان عدم استقلال الحروف في الدلالة كلمات متقاربة تؤول
جملتها الى ان من المعاني ما يلحظ بذاته ويصلح للاخبار عنه وبه ويصح ان يدل عليه بانفراده و
منها ما يلحظ في ضمن الغير ويكون مراة لتعرف حاله فلا يصلح والحال هذه للاخبار عنه وبه و
لا يصح ان يدل عليه اللفظ الا مركبا مع ما يدل على ما لوحظ في ضمنه وهذا معنى قولهم الحرف
ما دل على معنى في غيره اي معنى ملحوظ في ضمن غيره او معنى مفهوم في ضمن غير هذا اللفظ او
يدل على معنى بمدخلية غيره وعكس الوجوه الثلثة المتصورة في قولهم الاسم ما دل على معنى
في نفسه كغيره فانه دال على سلب الاتحاد اقول عد غير من الادوات من باب مخالفة

الاصطلاحين بسبب تخالف النظرين فان النحاة عدوه من الاسماء ومن لم
يجد فليتهم وجدانه افيد انه تعريض بالمولى الشيخ ابو اسحق العلامة التبريزي حيث كتب
في ذلك رسالة لما نازع فيه وباحث الاستاد منه في مجلس بعض السلاطين ووقع في
حيز الدفع والالزام هذا ولا باس بتبديل البيان بعبارة جلية ان شاء افاد بها بعض اعاظم
العلماء منه في تعديل الميزان حال اللفظ الموضوع اما تام الدلالة وهو الذي لا يتوقف فهم
معناه المفهم منه على امر منتظر عند ذكره او امر مذكور قبله كلفظ الانسان والابوة فانه
اذا نطق بها تصور المعنى المفهم من كان متذكرا لوضعهما ولا يتوقف ذلك على امر منتظر
او مذكور قبله وكما يجوز ان يدل اللفظ على المعنى المفهم منه حال الافراد ولم يدل عليه حال
التركيب كلفظ العبد فانه اذا قيل العبد يفهم منه العالم بالوضع ان المتكلم قصد به
المملوك فقد دل عليه واذا جعل عبد الله علما لشخص معين لم يدل العبد في هذا الموضع
على المملوك كذلك يجوز عكسه وهو ان يدل حال التركيب ولا يدل حال الافراد وهذا مما
لا يشك فيه منصف ودلالة ناقص الدلالة من هذا القبيل اذ لفظ في حال عدم انضمامه
الى شيء لا يدل على شيء وحال الانضمام يدل على معنى الظرفية مثلا ثم يقول المعنى المركب مع
الغير قسمان قسم يصح ان يقصد ويلتفت بالذات حال ملاحظة المركب كطرفي القضية و
الذات المبهم في مثل اسود فان من لاحظ القضية يقصد ويلتفت حال ملاحظتها الى
طرفيها ومن لاحظ معنى لفظ اسود يلتفت حال ملاحظته الى الذات المدلول عليها وقسم لا
يصح ان يقصد ويلتفت اليه بالذات حال ملاحظة المركب كالرابطة الملحوظة حال ملاحظة

الفضة والسواد الملحوظ حال ملاحظة الاسود فان من لاحظ الفضة لا يمكن ان يلتفت الى
الرابطة بالذات حين ملاحظة الفضة ومن لاحظ الاسود لا يمكن ان يلتفت الى السواد حين
ملاحظة الاسود نعم يمكن الالتفات اليها لا في هذه الحالة وانت اذا تتبعت معانى
الادوات المتعلقة مع متعلقاتها وجدتها من القسم الثاني اذ لا يمكن الالتفات الى
معنى لا في مثل قولك لا رجل في الدار حال ملاحظتك لمعنى القول المذكور اذا
علمت ذلك عرفت ان الادوات والكلمات الوجودية نواقص الدلالات لكون
دلالتها مخصوصة بحال التركيب ولا يصح الاخبار بها وعنها اذ لا بد فيهما من الدلالة
على المعنى المقصود وقد مر ان الادوات مثلا في حال الافراد لا تدل على المعنى اذا كانت دلالتها
مخصوصة بحال التركيب وكان تركيب معناها مع ما يتعلق بها على وجه لا يمكن ان يلتفت
العقل الى المعنى حال ملاحظة المركب لما عرفت من ان الادوات من القسم الثاني من قسمي
المركب مع الغير فلا جرم لا يمكن ان يلتفت العقل الى معناها من حيث يدل عليه الاداة فاذا
لم يمكن الالتفات اليه من تلك الحيثية يمتنع الحكم به وعليه من الحيثية المذكورة فاذا
عبرت عن معنى الادوات بلفظها لا تقدر ان تحكم عليه وبه واذا عبرت عنه لا بلفظها
بل بلفظ الاسم تقدر على ذلك هذا ملخص ما افاده ثم وفيه تامل اما اولا فلان ما ذكره
من عدم دلالة عبد في حال التركيب ينافي ما حققه هو وغيره من ان الدلالة غير تابعة
للارادة والتاويل بمثل ما ذكره هذا المحقق في توجيه كلام الشيخ من ان المراد انه لا يدل
دلالة بالذات وان حصلت الدلالة والالتفات بالعرض او من ان المراد انه لا يدل على المعنى

المقصود ولهذا دل على المدلول والحاصل ان الدلالة بالذات والدلالة على المراد تابع
للقصد والارادة غير ملايم ههنا لان الكلام ههنا في مطلق دلالة الحرف وانما يكون حال التركيب
دون الافراد فما يستظهر بعيد في عبد الله من حيث انه يدل حال الافراد دون التركيب انما
يلايم لو لم يدل حال التركيب اصلا لا بالذات ولا بالعرض ولا على ما قصد ولا على
المدلول ولهذا امكن المناقشة في التشبيه في مطلق اختصاص الدلالة بحال دون حال لان كان
المختص بالمشبه مطلق الدلالة وفي المشبه به الدلالة المخصوصة واما ثانيا فلان ما افاده
من ان من لاحظ معنى الاسود لا يمكن ان يلتفت الى السواد بالذات ممنوع فان معنى
الاسود ذات نسب اليه السواد فالسواد وقع محكوما به وكيف يكون الشيء محكوما به
ولا يكون ملحوظا وملتفتا اليه هـ واما ثالثا فلانه لو كان السواد الماخوذ في الاسود
معنى حرفيا غير مستقل حسبما قرره ولا شك ان نسبته الى الذات معنى حرفي ايضا لم
يكن للاسود معنى مستقلا اذ ليس معناه الا الحدث والنسبة فان الذات خارج
عن مفهوم المشتقات كالفاعل عن مفهوم الفعل صرح به السيد الشريف في
حاشية المطالع ولهذا اذا كان موصوفها مذكورا فذاك والا فيقدر لها
موصوف على ما تقدم تحقيقه في الجميل في تعريف الحمد فكيف يكون الاسود ونظائره من
المشتقات اسماء وليس لها معنى مستقلا فتامل تقسيم اخر للمطلق المفرد المشهور
في هذا المقام تقسيم الاسم الى ثلاثة اقسام وحيث كان الاشتراك والنقل والحقيقة و
المجاز لا يختص بالاسم راى المص جعل المقسم مطلق المفرد اولى حيث انه جعل الاسم في عبارة

القوم على مطلق المفرد نا فلا ذلك الاصطلاح في هذا المقام عن الشيخ لكن يلزم ان لا
يكون الفعل والحرف اذا كانا متحدين المعنى يدخلان في العلم والمتواطي والمشكك مع
انهم لا يسمونهما بهذه الاسامي بل صرح السيد الشريف بان معنى الفعل والحرف لا يتصف
بالكلية والجزئية وفيه تامل ولو بني الامر على قاعدة الوضع العام للموضوع له الخاص
اندفع هذا اذ لا يتصور حينئذ في الفعل والحرف اتحاد المعنى الا ان المص لا يقول به مع ان
فيه اشكالا اخر يجي فع تشخصه وضعا علم اقول اما ان يراد بتشخصه وضعا انه
لا يصدق على الكثرة على الاجتماع او انه لا يصدق على الكثرة اصلا لا على الاجتماع و
لا على التبادل فعلى الاول يلزم دخول ما يكون موضوعا للفرد المنتشر كاسم الجنس على
راي المص في العلم وعلى الثاني يلزم دخوله اما في المتواطي او المشكك مع اختصاصهما
بالكليات وكون الفرد المنتشر خارجا عنهما كما يحققه ش ثم اقول هذا الايراد انما
يتجه على من خص القسم الاول باسم العلم وقال بوضع اسم الجنس الذي هو من اقسام اللفظ
المفرد للفرد المنتشر كالمص واما من قال انه موضوع للماهية من حيث هي والفردية انما
يستفاد من التنوين فالفرد المنتشر عنده يستفاد من اللفظ المركب من اسم الجنس
مع تنوين التنكير وح فله ان يقول هذا التقسيم لما هو تام ولئن احتمل لم يتعرض له في
التقسيم والحصر استقرائي لا عقلي فيجب باختيار كل من الشقين واما من لم يخص القسم
الاول باسم العلم بل كان جزئيا حقيقيا فله ان يقول نختار دخوله في القسم الاول
فان الفرد المنتشر داخل في الجزئي الحقيقي كما حققه ش فاعرف ذلك ومنها بحث اما اولا

فلانها

فلانها يخرج عن تعريف العلم الاعلام التي معانيها غير مدركة بالحس كاسامة وجبرئيل
اذ ليس تصوراتهما مانعة عن فرض الشركة لان المنع المذكور من خواص المحسوسات
والامور المنتزعة منها اقول والجواب ان المراد بالتشخص هو عدم صلاحية الصدق على
كثيرين في نفس الامر لا في نظر العقل نبه عليه شارح الرسالة حيث قال اي لا يصلح ان
يقع على كثيرين وفيه انه يلزم دخول الكلي المنحصر في الفرد الذي لا يمكن في نفس الامر
صدقه على فرد اخر كواجب الوجود في العلم فالصواب ان اقول في الجواب ان المعتبر هو
التشخص عين الوضع اي في نظر الواضع فلعل واضع تلك الاعلام لاحظ معانيها
بخصوصها حين الوضع وطريق ادراك الجزئي كما حقق في حواشي التجريد غير
منحصر في الاحساس والتخييل بل يحصل بالعلم الحضوري ايضا واما ثانيا فلانه
يخرج عنه الاعلام المشتركة فان معانيها كثيرة والجواب ان هذه القسمة اعتبارية
فما يتوافق منها باختلاف الحيثيات فالعلم المشترك من حيث ان له معنى واحد
متشخص وضعا علم ومن حيث ان له معان متعددة وضع لكل واحد ابتداء مشترك
وبهذا انحل شبهات تنشأ من تداخل الاقسام فان لفظا واحدا يجوز ان يكون
متواطيا باعتبار احد معانيه مشككا باعتبار اخر علما باعتبار ثالث مشتركا بين
الثلاثة منقولا من واحد منها الى معنى رابع حقيقة في كل من الاربع مجازا في خامس
ثم يحصل من اجتماع الاقسام مثنى وثلث ورباع صور كثيرة ثم اقول ومنها
يعلم ان ما اداه ش في خاتمة المبحث ان الاولى ان يجعل التقسيم الى المشترك وغيره

تقسيما استانفا مالا لبس ولا يغني بحوج فان التقسيم للعلم والمتواطي والمشكك
اعتباري لا محة وكذا الى المشترك وقسيمه فلا محيص عن القسم الاعتبارية كما يظهر بالتامل
قلت هذا التقسيم لما اتحد معناه اقول بعد ما تحقق لك القسم اعتبارية لا
يبقى لهذا الجواب وجه صحة فان اسم الاشارة بالقياس الى كل واحد من الجزئيات التي
وضع لها يصدق عليه تعريف العلم وههنا بحث اخر مشهور وهو انه اذا دخل كان الاشارة
ونظايرها في متعدد المعنى فلا بد لك من اخراجها مع انها ليست مشتركة لاعتبار تعدد
الوضع فيه ولا من القسمين الباقيين وهو ظ وافيد لك الحق ان المراد من تعدد المعنى
ههنا ما يكون تابعا لتعدد الوضع وهذا مستقيم في هذه الالفاظ على المذهبين اما على
مذهب المحققين فلان الوضع فيها عام والموضوع له خاص التقسيم الصحيح لهن فان اتحد
المعنى بالتخصيص فان كان مظهرا اي يظهر معناه من مجرد لفظه سمي علما والا فمضمرا واسم
الاشارة الى غير ذلك مما يعد من هذا القبيل كالحروف والافعال والمشتقات واما على
مذهب المصنف من عموم الوضع والموضوع له كليهما فلا تعدد ثمة في التقسيم هذا خلاصته
اقول هذا انما يصلح مختبئا للحال لا جوابا عن الاشكال واخراجها كان الاشارة والمشتقات و
ونحوها من المعنى احداث اصطلاح جديد من غير باعث ثم التقارير تقسيم المصنف موقوف
على صحة اطلاق المتواطي والمشكك على الفعل والحرف وهو كما ترى محل نظر وفي تقسيم
على مذهبه نظر يجي لانه اعتباره هذا جواب ثان عن النقض المتقدم وما اوردوه
من عليه كلام على سبيل التنزل والاستظهار والا ثالثة لكن بينت المقدمة الممنوعة قال

السيد الشريف في حاشية مختصر الاصول بعد ما حقق لك المضمرات والمبهمات
جزئيات حقيقية ولا يقدح في ذلك لك مهما اشار به للامر الكلي المذكور ولكن
ضمير الغايب يرجع اليه اما الاول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع ان يشار
فما اليه اشارة حسية فلا يكون الا جزئيا حقيقيا واذا استعمل في غيره فقد
نزل منزلته والكل المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي لا يحتمل الشركة
والاطلاق عليه من هذه الحيثية واما الثاني فلاقتضاء ضمير الغايب ذكرا جزئيا
للمرجوع اما لفظا او معنى او حكما وقد عرفت لك الكلي من حيث هو مذكور ذكرا
جزئيا جزئي فهي من المجازات المتروكة الحقيقة نعم ما افاده السيد الشريف
انه لو كان الامر كما زعمه المص لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجازة
للحقيقة ولما احتاج من نفى الاستلزام الى التمسك في ذلك بامثلة نادرة
نحو شابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق فلا بد نحل في قوله مع تعدده وضعا
وح يظهر فايدة قيد وضعا فهذا وجه ثالث لاولوية هذا الجواب وههنا
بحث وهو انه ان يراد بالمعنى في هذا التقسيم الموضوع له او يراد كل ما استعمل
اللفظ فيه ولو مجازا فعلى الاول يخرج الحقيقة والمجاز عن مشترك المعنى وعلى
الثاني فلان الاشارة ونظايرها ليست داخلة في متعدد المعنى حتى يحتاج الى
اخراجها عن العلم بقوله وضعا واما علم الجنس جواب نقض اخر مقدر على
تعريف العلم عكسا التنقيض السابق فانه كان في المنع وهذا في الجمع والحاصل

لان تعريف العلم لا يصدق على العلم الجنسي حيث ليس معناه متشخصا بل معنى يحتمل
الصدق على الكثيرين وحاصل الجواب ان علم الجنس اما ان يقال انه موضوع للماهية المعلومة
من حيث انها معلومة معهودة كما اورده المحقق كمالهم والسيد المحقق وح يصح
اطلاقه على الفرد حقيقة من حيث ان هذه الماهية المعهودة متحدة معه صادقة عليه و
يستفاد خصوص الفردية من قرائن خارجية كالمعهودات في اطلاق اسم الكلي على الفرد
حقيقة صرح بذلك المحقق وقرره السيد المحقق ايضا او يقال انه موضوع للماهية
حيث انها امر واحد ذهني متشخص بحيث لا يطلق بحسب هذا الوضع على افراده الا
مجازا كما زعمه ابن الحاجب فعلى الثاني فهو داخل في تعريف العلم بلا اشكال و
معناه امر واحد متشخص ذهني غير محتمل للصدق على الكثيرين بحسب الوضع واما على
الاول فمعقول لانه ليس علما في عرفنا ولكن كان علما في عرف النحاة فانهم لما نظروا
الى اجراء الاحكام اللفظية المختصة بالعلم عليه من كونه مبتدا او ذا حال وموصوفا
بالمعرفة وممنوعا من دخول اللام ونحو ذلك جعلوه علما واما المنطقي فلما كان نظره
جانب المعنى وكان معناه كليا لم يجعله داخلا في العلم ويؤيد ذلك ما ذكره الرضي ان
تعريف العلم الجنسي لفظي وما افاده السيد المحقق قدس سره في حاشية المطول من ان علميته
تقديرية لضرورة الاحكام اللفظية وحينئذ كان المنع مدافعا للمعقول فلا باس
للتعرض للمنقول بما يقتضيه التامل من النقض والقبول قال ابن الحاجب بعدما
عرف العلم بما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد ولا يخرج علم الجنس نحو

اسامة لانه موضوع للحقيقة في الذهن متحدة فهو اذن غير متناول غيرها وضعا واذا
اطلق على فرد من افراد الخارجية نحو هذا اسامة مقبلا فليس ذلك بالوضع فلفظ
اسد موضوع حقيقة لكل فرد من افراد الجنس في الخارج على وجه التشريك واسامة
موضوعة للحقيقة الذهنية فاطلاقه على الخارجي ليس بطريق الحقيقة انتهى ولم يرض
بذلك الرضي وقال الحامل للنحاة على هذا التكلف انهم راوا اسامة وثعالة واخواتهما لها
حكم الاعلام لفظا من منع صرف وترك ادخال اللام عليها ومجيء منها الاحوال و
يوصف بالمعارف ومع هذا كله يطلق على المنكر بخلاف نحو اسد وذئب فان ذلك
لا يجري مجرى الاعلام في الاحكام المذكورة اقول اذا كان لنا تانيث لفظي كغرفة وبشرى
وصحراء ونسبة لفظية نحو كرسي فلا باس ان يكون تعريف لفظي اما باللام كالمعرف باللام
المشار بها الا ما في ذهن المخاطب من الحقيقة والماهية فان هذه الفائدة تقوم بها
نفس الاسم المجرد عن اللام فالحق ان تعريف اللام في مثله لفظي واما بالعلمية كما في اسامة
وقال السيد المحقق ان معنى التعريف هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم
حاضر في الذهن والمنكر ليس فيه اشارة الى معلومية المعنى ولو كان معلوما في الواقع
وح فالفرق بين اسم الجنس النكرة والمعرف باللام الجنسي وعلم الجنس بعد
اشتراك الكل في الدلالة على الماهية المعلومة الحاضرة في الذهن ان الاول ليس فيه اشارة
الى معلومية هذه الماهية اما علم الجنس فهو يشير الى هذه المعلومية بجوهره واما اسم
الجنس المعرف باللام فالاشارة فيه بالالة وهي اللام دون جوهر اللفظ وصرح

ايضا بان اعلام الجنس اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اوفى كل منهما اشارة بجوهر
اللفظ الى حضور المسمى فى الذهن اقول وينبغى ان تضاعيف ما نقل امور الاول ان
وقوع الخلاف فى معنى علم الجنس كما وقع فى معنى اسم الجنس حيث فهم من كلام ابن الحاجب
انه للماهية بشرط الوحدة الذهنية ومن كلام الرضى للماهية من حيث هى كاسم الجنس عند
المحققين وليس فيه تعريف وعليه الاكثر ومن كلام السيد المحقق ان للماهية المعهودة
من حيث هى معهودة ويوافقه كلام المحقق فى المطول فعلى الاول لا يصح اطلاقه على الفرد
حقيقة بخلاف الاخيرين ومنه يحل الاشكال الذى اوردناه فيما افيد فى صدر الحاشية وقد
اورده بعض الافاضل سلمه الله على المحشى ههنا مع ان الخلاف انما وقع فى اسم الجنس على ما
يعلم من المطول والحاشية دون علم الجنس الثانى ما افاده السيد المحقق من ان علم الجنس
علم حقيقة محل نظر قوله اوفيه اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى فى الذهن اقول هذا انما
يستلزم كونه معرفة حقيقة لا علما فان العلمية اعتبر فيها كون المعنى شخصا وكون اللفظ غير
متناول لغيره هذا الشخص بوضع واحد اللهم الا ان يقال اذا ثبت كونه حقيقة معرفة و
ظهر عدم دخوله فى غير العلم من الاقسام الباقية لزم كونه من العلم لكن يحتاج فى تعاريف العلم
الى تحمل الثالث ان ما قيل ان ما افاده يشعر بخلاف ما سبق نقله منه من ان علم الجنس تقديرى
وكان هذا ابتناء على التحقيق وما سبق بناء على المشهور وفى المقام بعد كلام عسى ان نفى
باقى به فى رسالة مليحة ان شاء الله تعالى   الثانية تشتمل على الاولى العلم ان الاولى
يطلق على معنيين الاول كون صدق الكلى على بعض الافراد مقدما على صدقه على الفرد

دون بعض اخر كالوجود المطلق بالنسبة الى الواجب والممكن هذا هو المشهور والثانى كون
بعض الافراد انسب واليق بصدق هذا الكلى من بعض اخر وهذا اعم من جميع اقسام التشكيك و
الاول هو الذى جعلوه قسيما للاولية والاشدية حيث جعلوا اقسام التشكيك كما هو
المشهور والمعتمد حيث ترك الاشدية ارادت ادراجها فى الاولية فحملها على المعنى الاعم
فاتجه انها تشتمل على الاولية ايضا كما تشتمل على الاشدية فاجاب بان كلام من الاولية
بالمعنى الاعم والاولية اعتبار مغاير للاخر والمعتمد بصدد الاعتبارات التى يتحقق بسببها
التشكيك فاتجه لزم الاشدية ايضا اعتبار اخر وغاية التوجيه ان يقال اذا حملت الاولية
على المعنى الاعم كان الظاهر الاكتفاء بها فذكر الاولية مع عدول عن الظاهر محوج الى نكتة وهى
الاشارة الى تغاير الاعتبارين واما ترك الاشدية فعلى مقتضى الظاهر وفيه ان مقتضى
الظاهر بعد العدول عن الظاهر هو الاستمرار على النهج الثانى فى باقى الاقسام على ما ذكره فى
نحو الالتفات الى التكلم من الخطاب بعد الالتفات الى الخطاب من التكلم والوجه ما ذكره
فى تعليقات المتن من حمل الاولوية على المعنى المتبادر ويكون الاكتفاء بالقسمين على سبيل
التمثيل كانه قال سكت ان تفاوتت باولية او اولوية مثلا وههنا ابحاث لا بد من
التنبيه عليها الاول ان للتشكيك قسما رابعا وهو التشكيك بالزيادة والنقصان
وكانهم ادرجوها فى الاشدية من حيث ان مآلها واحد الا انه تعارف استعمال الشدة
فى الكيفية والزيادة فى الكم وكلاهما عبارة عن الكثرة ظهور اثار المعنى الكلى فى بعض الافراد
كما هو المشهور وحقيقتها بحسبما حقق فى حواشى التجريد كون احد الفردين بحيث

ينتزع من العقل بمعونة الوهم مثل الاخر وزيادة الالف الاشال المنتزعة من الازيد مبانية
اماله في الوضع او في الوجود او في كليهما بخلاف المنتزعة من الاشد الثاني لم تقسيم الكلي الى
المتواطي والمشكك مخصوصة بالكلي الذي لا ازاد في نفس الامر بالنظر الى تلك الافراد
والا لاختل كثير من الاحكام حيث لا يتحقق كلي الا ويجوز العقل صدقه على امور متفاوتة
باحد الوجوه المذكورة فينتفي التواطي ويتحقق التشكيك في جميع الذاتيات ولا يبقى
للتقسيم فايدة وكذا البيان في تقسيم الكلي الى الذاتي والعرضي والى الكليات الخمس
حسبما بين التحقيق الثالث للقوم شبهة مشهورة في نفي التشكيك قالوا التفاوت
الذي بين افراد المشكك ان كان ماخوذا في مسمى المشكك فلا اشتراك معنويا هناك
ضرورة ان البياض الماخوذ مع خصوصية الشدة مثلا معنى والماخوذ مع خصوصية الضعف
معنى اخر والغرض ان تلك الخصوصيات داخلة في مسمى لفظ البياض فيكون كالفظ الا معنويا
وان لم يكن التفاوت ماخوذا في مسمى المشكك بل يكون مسماه مثلا مطلق البياض المشترك
بين افراده فلا تفاوت في مسمى المشكك لتحقيقه فيها فيكون متواطيا فلا يكون مشككا
اصلا قال السيد المحقق في حواشي مختصر الاصول والجواب ان التفاوت ماخوذ لا في
جهة ما صدق عليه مسمى المشكك في افراده دون ماهية مسماه فلا يلزم التواطؤ لاعتبار
التفاوت في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى والحاصل ان التفاوت
انما هو في الافراد لا مطلقا بل باعتبار حصوله فيها وصدقه عليها المعنى الواحد اذا كان
حاصلا في افراد صادقا عليها فانها ان تختلف تلك الافراد في حصوله فيها وصدقه

عليهما اولا الاول فلان التفاوت الماخوذ في ماهية الاشد والازيد ليس هو
التفاوت في صدق المشكك عليهما كيف وهذا لصدق امر عارض فكيف يكون
التفاوت فيه تفاوتا في نفس ماهيتها بل هذا التفاوت ناش من جهة تحقق مفهوم
مفصل منوع او قيد صنفي ماخوذ في حقيقة الفرد الاشد او الازيد فما ذكره في
الحاصل لا يوافق ما ذكره في اصل الجواب واما ثانيا فلان التفاوت بين الفرد بنحو
بالذات لا يستلزم التشكيك فان كون احد السوادين اشد في ذاته من سواد اخر لا
يستلزم كون السواد الصادق عليهما مقولا عليهما بالتشكيك كيف والسواد جنس
لهما كما صرح به القوم والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك كما قرره هو قدس سره الشريف
فمناط التشكيك هو التفاوت الثاني المذكور في الحاصل لا الاول لا الاول المذكور
في الجواب غير صالح له والتحقيق الذي لا تحيد عنه هو ان الشدة والضعف بين
البياضين مثلا والزيادة والنقصان بين الذراع والذراعين بالذات لا في
صدق البياض على الاوليين والمقدار على الثانيين فان الشدة ومقابلها من الاعراض
الاولية للكيف كما ان الزيادة ومقابلها من الاعراض الاولية للكم فلا تشكيك في السواد
والمقدار بل التشكيك والتفاوت في صدق الاسود على ذي السواد الشديد
وذي السواد الضعيف ضرورة ان الاول احق بهذا الاسم من الثاني لكونه موصوفا
بالاكثر والاكمل من مبدا الاشتقاق وقس عليه صدق المقدر على ذي المقدار الزايد
وذي المقدار الناقص فلم يثبت التشكيك الا في المفهوم المشتق العرضي دون

المبادي التي هي اجناس الكم والكيف وبهذا الكلام فصل مال اليه الاستاد ثم وقد حقق
حقيقته على كثير من الناظرين في كلامه في تمام التحقيق في تعليقات التجريد ولكن ههنا
بحث وهو انه لما كان المراد بالمعنى في قوله لكن المعنى المطابقي لم يصح عند الحقيقة والمجاز
من هذا القسم ولم يرد به الاعم منه ومن التضمني والالتزامي يدخل اللفظ الذي له معنى
مطابقي ومعنى تضمني ومعنى التزامي ولم يستعمل في الاخيرين في هذا القسم مع انه لم يتحقق فيه
معنيه نقل وليس مشتركا قطعا وافيد في الجواب انا نختار الشق الاول بناء على ان
الوضع المعتبر في المطابقة اعم من الشخصي والنوعي التحقيقي والتاويلي وهم قد صرحوا بتحقق
التاويل في المجازات واجاب بعض الافاضل سلمه الله وابقاه باختيار الشق
الثاني ومنع تحقق مادة النقض بان تحقق لفظ كذلك لم يستعمل في معناه التضمني والالتزامي
قطعا غير ظاهر اقول ليس شيء من الجوابين بشيء اما الاول فلان الوضع اذا اطلق لم يتبادر
منه الا التحقيقي وقد صرح به السيد المحقق في حاشية المطالع والمحقق التفتازاني في التلويح فحمله على
الاعم عدول عن الظاهر واما ما قيل عليه بانه ح يتبين يعم الوضع فان قد وضع للكل
وح لا ينتظم الكلام فكلام غير منتظم اذ يصح ان يقال انه وضع بالمعنى الاعم للكل اي ابتداء
كما صرح به س ولا بد منه ليخرج المنقول عن المشترك فمشترك والا انه ولكن لم يوضع
للكل ابتداء ولكن كان موضوعا له فمنقول لكن الشهر في الثاني والا فحقيقة ومجاز
فيكون الاقسام الثلاثة مشتركة في الوضع للكل ويتميز الاول عن الاخيرين بقيد الابتداء
والثاني عن الثالث بقيد الشهرة واما الثاني فلان لفظ الاسد اذا وضع لحصص اللازم

ولم يستعمل بعد في جزء هذا المعنى ولا لازمه كان مادة النقض ومثله كثير ثم اقول والمحق
الجواب لكن المراد بالمعنى الاعم ما عني به اللفظ واستعمل فيه اللفظ سواء وضع له اللفظ او لم
يوضع فلم يلزم خروج المجاز عن مشترك المعنى ولا دخول مثل هذا اللفظ فيه فتبصر
ابتداء قد علمت انه لا بد من هذا التقييد ليتميز المشترك عن المنقول واما تقييد المنقول
بالعرف فمما لا يظهر فائدته وما افيد من ان المراد بالعرف اعم من العرف العام والخاص و
الغرض الاحتراز عن الشرعي لاختلاف بين الاصوليين في تحقيق الوضع له وعدمه
اقول فيه بحث اذ الخلاف بين الاصوليين انما هو في تحقق المنقول الشرعي وعدمه
لا في تحقق الوضع له ولعدمه فانه بعد القول بتحقق النقل لا محيص عن القول بالوضع
وبالجملة فعلى المذهبين يصح ان المنقول مطلقا موضوع واعلم ان المراد بالوضع للكل
ابتداء انه لا يكون للوضع السابق مدخل في اللاحق بان يلاحظ في الثاني مناسبته مع الاول
فلو وضع لمعنى بعد ما وضع لمعنى اخر من غير ملاحظة مناسبته كجعفر علما لرجل بعد ما
كان اسما للجدول كان داخلا في المشترك ومثله يسمى مرتجلا   ثم ان كان
او عرفا عاما كان او خاصا فان قلت في الحاشية الشرع ولئن كان داخلا في العرف
الخاص الا ان العرف اطرد على ذكر الشرع في مقابلة العرف فلذلك جعله قسيما له
هذا واقول كان المراد بكون الناقل عرفا عاما انه لا يختص النقل باهل عرف واصطلاح
دون غيرهم ولئن لم يكن الناقل فيه ايضا الا بعض الناس وما افاد السيد من
ان الناقل في العرف العام اهل اللغة فيقتضي ان يكون لفظ الدابة في المعنى الاول

مايدب على الارض مجاز لغويا وفي المعنى الثاني حقيقة لغوية مع ان الامر بالعكس كما
صرح به ولا يخفى عليك ان المشترك ايضا يكون بحسب كل معنييه داخلا
أي كان تخصيص المشترك بالذكر على سبيل التمثيل او الاشعار بكفاية مادة واحدة في
الايراد بهذا الخلل الاقسام وقد علمت سابقا انه لا يختص بهذا المقام عن القسم الاخير بل يرد
ولئن كان كلامه مشتملا على الاختلال فنقول فلا تغتر بما اشار اليه من كون المراد بالفرض هو
تجويز العقل اي حكم العقل بجواز صدقه على كثيرين لا التقدير الذي يعتبر في مقدم الشرطية
وبناء الايراد على حمله على هذا التقدير هذا واما قوله وتاليها فليس له مدخل في السؤال
اذ الغرض انما يكون في مقدم الشرطية لا في تاليها وكذا قوله وعكسه وكانه ذكرها استطرادا
وقوله في هذا النظر اي مع قطع النظر عن الخصوصيات كما اعتبره في فرض صدقه على كثيرين
وفيه ما فيه لظهور معقولية الشرطية المذكورة وصدقها وصدق الشرطية
عن كاذبين غير عزيز واما ما صرح الشيخ بان الطفل في مبداه اه قيل يمكن
تقرير هذا الكلام بوجهين الاول ان الطفل يجوز صدق الشبح المدرك من امه
على كثيرين من امه وغيره من الاشخاص فيكون كليا الثاني ان الشبح المدرك للطفل صورة
من شانها ان يجوز العقل صدقها على الكثرة ولو كان عقلا غير الطفل فيكون كليا مع انه
جزئي لكونه صورة خيالية منتزعة من المحسوس والجواب على الاول ان الطفل لا يدرك
الامور الكثيرة حتى يجوز صدق الشبح عليها وانما يدرك في جميع المراتب شبحا واحدا وعلى
الثاني ما ذكر في دفع النقض بالبيضة وشبح ضعيف البصر ان العقل انما يجوز صدق هذا

الشبح على الكثرة على البدل لا على الاجتماع فالاستاد نظر الى التقرير الاول فاجاب بالجواب
الاول واحال جواب التقرير الثاني الى المقايسة واما قوله احد قسمي الفرد المنتشر فقيل
ايضا في بيانه ان الفرد المنتشر هو الهيئة مع وحدة لا بعينها قسمان احدهما المبهم مع
وحدة يدركها من يدرك الكثرة والثاني المبهم مع وحدة يدركها الطفل قال فلا ينبغي
التردد في ان القسم الاخير ما ذا هو كما تردد بعض الفضلاء ولا يخفى عدم انتظامه بحسب
اللفظ الا ان يدعى انحصار من لا يدرك الكثرة في الطفل ثم ما ذكره نعم الوجه لو كان
مقصود الشيخ من القسمين هذا وهذا الى نقل فالترديد بعد بحاله وايضا
ضعيف البصر يدرك شبحا ومثله الشبح الذي يراه من بعيد فيجوز العقل كونه حجرا
او شجرا او حيوانا والجواب الجواب لكن المعنى الواحد في الذهن لا يجوز العقل
تكثره خارج الذهن اي في الخارج عن هذه الملاحظة وان لم يكن تكثره الا في الذهن كما في
الكليات التي ليس لها افراد الا في الذهن كالمفهوم والموجود الذهني والكلي ولا
يرد النقض بصورة زيد اذ الصورة جماعة فان العقل لا يجوز صدق شيء من تلك
الصور على البواقي بل الظاهر ان الصورة العلمية لا يوصف الا بالكلية وانما الموصوف بها
المفهومات المعلومة كما نبه عليه المحشي بقوله والمفهوم الخ وقد صرح به في غير موضع و
ح فليس الا مفهوم واحد علم بعلوم متعددة فلم يتكثر المعنى الواحد تكثرا حقيقيا
فلا يلزم الكلية ويتجه لهذا انه واعلم ان المتأخرين زعموا انه منشأ امتناع صدق الجزئي
على الكثرة هو التشخص والتعين حتى قد جوزوا في كلام الفلاسفة حيث قالوا ان الكلي

تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي بانهم نفوا علمه تعالى بالمتشخصات والاستاد ان النحرير
العلامة قدس سرهما انتقال علم بنت ذلك نحو الادراك حتى لين ارادوا احدا قد يدرك
ادراكا عقليا فيجوز صدقه على الكثرة وقد يدرك ادراكا حسيا او تخيليا فلا يجوز فيه
ذلك وجوز الاستاد دس نحوا ثانيا من الادراك بالوجه الجزئي وهو العلم الحضوري
ودح فيصح ان يقال ان البارى تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي والبحث طويل الذيل
والكلام في هذا المقام ان يعلم ان الجزئية يطلق على معنيين احدهما كون الشيء بحيث
يمتنع في نفس الامر صدقه على الكثرة والثاني كونه في نظر العقل بهذه الحيثية وهو
المبحوث عنه فيما نحن فيه والسبب الاول هو التشخص كما زعم المتاخرون ومنشأ
الثاني هو نحو الادراك كما قرره النحريران ولعل خبط المتاخرين في الايراد على الحكماء
من خلط احد المعنيين بالاخر وتحقيق المقام مقام اخر   استغنت افراده وجودا
الى الكمون عدمها ضروريا فيكون الواقع في مقابله هو سلب ضرورة العدم وهو الامكان
العام المقيد بجانب الوجود فيشمل الواجب ويقابل الممتنع كما قرره السيد الشريف
في الحاشيتين واما البحث الذي اورده الاستاد قدس سره ان لفظ الافراد في قوله او
امكنت افراده حيث لا يصدق على ما وجد فرد واحد منه مع امتناع الغير ان يمكن
الافراد ولهذا اجاب بان المراد بالجمع الجنس نظيره قوله تعالى والله يحب الصابرين فان
المقصود منه هذا الجنس ولو لم يكن الا شخصا واحدا وليس المراد بالجمع المعنى المنطقي
كما توهم بعضهم فاورد انه لا جنس لفرد الواجب بل المراد ما يشمل الواحد والكثير

بلا

كما في قولهم اسم الجنس وعلم الجنس والعرض العام ولان الجمع المقتضي للتعدد لا
ما لا يقتضي الوحدة والتعدد   وقد ثبت انه لا يمكن تعدد افراد الواجب
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قيل الثابت ببرهان التوحيد ان الواجب واحد
واما انه لا يمكن تعدده امكانا ذاتيا فلا واجب بعض اهل التحقيق بانه لو
كان فردا اخر ممكنا لم يكن على فرض وجوده يكون واجبا فالتعدد غير ممكن او نقول
برهان التوحيد يدل على استحالة التوحيد يدل على استحالة التعدد لا على مجرد
انتفائه كما لا يخفى على الناظر فيه فلا يكون التعدد ممكنا لان امكان المحال محال
فتدبر ولو قال بدل قوله او امكنت او لم يرد ذلك فان امتناع الافراد
سلب كلي ورفع السلب الكلي ايجاب جزئي او يتوهم امتناع الافراد ايجاب كلي
ورفعه سلب جزئي ولو قيل ان الامكان هو سلب الامتناع فامكان الافراد
هو سلب امتناع الافراد فيكون رفعا للايجاب الكلي والسلب الكلي لم يبعد كل
البعد ولكن كان الظاهر نسبة الامكان الى الافراد السلب الكلي او الايجاب
الكلي فيتغير انه لو قال اولا لكان اولى   لانه ليس كاسبا الكلام في تصور
الجزئي وفي كسب التصورات فالمعنى ان تصور الجزئي لا يكون كاسبا لتصور
امر اخر جزئي او كلي فاندفع ما لا يتوهم ان الاستقراء والتمثيل استدلال بحال
الجزئي على حال الكلي او على حال جزئي اخر وذلك لان الكلام في تصور الجزئي
لا في التصديق بحال الجزئي وثانيا فلان تصور الجزئي قد يكون موصلا الى البعد

الى التصديقات كان موضوعات القضايا الشخصية وذلك لان الكلام
في كسب التصور وقوله ليس لانه آه بدون الواو وهو الصحيح وهو دليل لعدم
البحث عن الجزئي ويحكى عن بعض الشيخ انه كان في تعريف الناسخ فان عدم البحث
عن الجزئي في هذا الفن ليس الا من جهة عدم تعلق الكسب والاكتساب فان هذا
الفن يبحث في الامرين فجعل الاول كسبا مستقلا للتخصيص مقابلا للثاني كما ترى
اذ ليس في الاول الا التباين او التساوي لانه كيف يتحقق النسبتان بين
الجزئيين مع انه يرجع التباين الى السالبتين الكليتين ويرجع التساوي الى الموجبتين
الكليتين كما قرره لانا نقول قد صرحوا ايضا بان الشخصية يقوم مقام الكلية حتى
انه يقع كبرى الشكل الثالث او نقول ما قرره انما هو في النسب بين الكليين و
قس على ذلك حال قوله وفي الثاني الا التباين والعموم المطلق وما قيل ان
هذا الاعتراض لا يخل فيما هو المدعى من عدم جريان جميع النسب بين الجزئيين وبين
الجزئي والكلي بل يؤيده حيث ينحصر النسبة بين الجزئيين في التباين لكن الغرض الا
عن ايراده ههنا تحقيق الحال في تعدد الجزئيات فتدبر فاقول في بحث
اه افاد س في طي كلام السيد المحقق س في موضعين الاول منع قوله والكلام
في الجزئيين المتغايرين بحسب الحقيقة مستندا بان النسب بين الكليين يشمل
الكليين المتغايرين ذاتا او اعتبارا فكذا بين الجزئيين والحاصل انه يدل
تحقق النسبة على تحقق مفهومين ولو اتحدا بالذات الثاني منع الشرطية

القائلة لو عد جزئي واحد بحسب الجهات والاعتبارات جزئيات متعددة
لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا وهو بالحقيقة منع لمقدمة من مقدمات دليلها
والا فالشرطية مبرهنة في كلام السيد س فطلب الدليل عليها خارج عن
قانون البحث ثم كلام الاستاد س في المقام الاول لا غبار عليه واما في المقام
الثاني ففيه ما فيه اذ لا الزم قوله لا يصدق مع مفهومات اخر على ذات واحدة يدل
على ان السيد المحقق س جعل ذلك مناطا للكلية وليس كذلك بل جعل صدق كل
على ما عدا ان الجزئيات المتعددة مناطا لها وشتان ما بينهما فكان حق العبارة
ان يقول ان مناط الكلية هو تجويز صدق مفهوم واحد على ذوات متكثرة لا على
مفهومات متكثرة والتحقيق ههنا هو الثاني دون الاول انتهى اقول وانت بعد
علمك بما تقدم ان الكثرة الصادق عليها المفهوم الكلي قد يكون مفهومات اخر كما في
المفهوم والموجود الذهني والكلي تعلم ان العبارة حق لمن يقول ان مناط الكلية هو
تجويز صدق مفهوم واحد على امور متكثرة كثرة حقيقية لا كثرة اعتبارية و
التحقيق ههنا هو الثاني دون الاول وفيه ايضا ما افيد ثانيا من انه على تقدير
الفرض المذكور المشار اليه بقوله ولو عد اه تحقق الاول لازم لانه يجب بهذا
الفرض والعد يتحقق البتة جزئيات متعددة بحسب نفس الامر لا بمجرد الاعتبار
وبكثرة زيد فرضنا بهذه المتكثرات المفروضة انها جزئيات متعددة بحسب نفس
الامر نعم تكثر كما في ضمن البواقي غير مسلم اقول ما افيد من اللزوم ممنوع كما اذا

بعين زيد وسائر الجزئيات بما هنا بحث جدا فافهم

قد وقع الفراغ من ترقيم الحاشية

الذي صنفه الفاضل الكامل

المحقق المدقق مولانا عبد

الله رحمه الله

على الحاشية الجليلة الجلالية في العشر الثالث في يوم الخامس في وقت

الغروب من شهر شوال المبارك من شهور سنة

احدى وثمانين بعد الالف من الهجرة

النبوية المصطفوية اللهم

اغفر لكاتبه ولصاحبه ملا حمزه مشهد

ولمن نظر اليه بغير

تمسخر وطمع

بمحمد وآله

اجمعين

والحمد

رب العالمين

م م م م
م م م م
م م
م م
م

كتابخانه آستان قدس
بازبين شد ١٣٧١ ش
سال ١٣٤٨ خورشيدى
بازبينى شد